قادري أحمد حيدر

المثقفون

وحركة الأحرار الدستوريين

عبد الله علي الحكيمي نموذجاً

مركز الدراسات والبحوث اليمني

قادري أحمد حيدر

المثقفون وحركة الأحرار الدستوريين

عبدالله علي الحكيمي نموذجاً

عنوان الكتـــاب: المثقفون وحركة الأحرار الدستوريون
عبد الله علي الحكيمي نموذجاً

المــــــــؤلف: قادري أحمد حيدر

رقم الإيـــداع: ١٨١/٢٠٠٦

الناشـــــــــر: مركز الدراسات و البحوث اليمني

الطبعـــــــه: الأولى - أبريل ٢٠٠٦م
صف وإخراج فني: عبدالله جبر عبد ربه

المثــقـفـون

وحـركـة الأحـرار الدستوريـين

عبدالله علي الحكيمي نموذجاً

الإهداء

إلى ذاكرة الروح

إلى أمي ، وأبي ، أجمل رموز الحب ، والعطاء إلى قلبي وعقلي

مقدمة:-

يمكنني القول إن ملامح الكيان المادي والذاتي ، والمعنوي للمثقف الحديث، أو المثقف العضوي ، حسب تعبير جرامشي- بدأت في البروز والظهور في اليمن مع منتصف ثلاثينيات القرن العشرين ، في حين أن هذه الولادة أو الصورة الحديثة للمثقف في بعض الأقطار العربية -مصر ،بلاد الشام، المغرب العربي- بدأت بالتشكل والتكون مع النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، وهو الفارق الزمني ، الفارق السياسي والثقافي ، والمادي ، والحضاري بيننا وبعض شعوب ودول العالم العربي ...، على اعتبار أن ما كان يفصلنا عن العالم الأوروبي ، والغربي، في ظل نظام الإمامة لا يمكن قياسه ولا حسابه ، وما تزال هذه الإشكالية قائمة وإن بصور ودرجات مختلفة . وظهور المثقف اليمني الحديث ، أو المثقف العضوي هي بداية تراجع واختفاء صورة الفقيه والقاضي ، والعالم، لصالح مفهوم ومضمون المثقف بدلالاته التكوينية المعاصرة .

إن هذه القراءات/ الكتاب هي محاولة لإجلاء وإيضاح العلاقة بين الكائن الثقافي ، أو المثقف الحديث ، وبين صيرورة حركة التطور السياسي الاجتماعي التاريخي، مع التأكيد أن هذه القراءات ليست محاولة للتمييز بين ما هو فكري ، وما هو تاريخي ، قدر ما هي قراءة تحاول تتبع دور ومكانة المثقف من خلال الأستاذ الشيخ/ عبد الله علي الحكيمي ، ودوره ، في ما طرحه ونشره من خطاب في الإصلاح والتنوير الفكري والسياسي ، وفي الإعلان عن بدء ظهور خطاب فكري سياسي حديث ، يحمل العديد من مضامين وملامح الحداثة في الرؤية للواقع وفي استشراف آفاق المستقبل في اليمن، من خلال خطاب يتجاوز سقف الأيديولوجية الإمامية الثيوقراطية، الاستبدادية ، ويحاول أن يضع

اليمن على عتبات مرحلة جديدة تكسر حالة الانغلاق والتقوقع على الداخل، باسم الاستقلال الذي تحول إلى نقمة على الشعب والبلاد، وتعمل على إدخال اليمن إلى فضاءات الحياة والعصر، وهو الدور والخطاب الذي سعى المثقفون الأحرار إلى تكريسه طيلة رحلة كفاحهم الفكري، والسياسي، والوطني، والقومي .

وفي تقديري أن لحظة تشكل وظهور المثقف الحديث العضوي بمفهومه المعاصر ، هي بدء الوعي العميق بالذات ، وبالواقع ، وبالوطن، والتاريخ ..، هي لحظة خروج الكاتب والمثقف من شرنقته إلى فضاءات القول والفعل المفتوحين ، فضاءات مشاركة الناس أحلامهم وتطلعاتهم ، وهي في الوقت نفسه لحظة بدء الوعي بأزمة علاقتنا ومعرفتنا بالآخر . وهي اللحظة التي بدأت فيها تزول ظاهرة الاحتكار المطلق للمعرفة ، والفكر ، والثقافة، في نخبة العالم، والفقيه ، والقاضي ، والأمير، لحظة تجسير الفجوة بين الجاهل والمتعلم، لحظة المدرسة والتعليم المدني الحديث لحظة اقتراب تحول الرعوي إلى مواطن.

إن لحظة الإحساس والوعي بالمواطنة والحرية ، هي لحظة استكمال دور ووظيفة ، الفقيه ، والقاضي ، والعالم ، لصالح اسم ومضمون ، ودور المثقف العضوي الحديث،وهذا لا يعني أنه لم يوجد قبل هذه المرحلة مثقف عضوي ، ولكن ليس بالدلالة الحديثة، وقد جسد المثقفون الأحرار ، وعبد الله الحكيمي في طليعتهم صورة هذا المثقف الحديث حامل بيرق الإصلاح ، والتحديث السياسي ، والتنوير الفكري ، مع ملاحظة انه من الصعب الحديث عن مشروع معرفي ، فكري ثقافي تنويري واضح ومحدد المعالم عند الأستاذ عبد الله علي الحكيمي ، وكذلك عند جميع الأحرار الدستوريين ، في المرحلة

الإمامية ، ولا كذلك عند رموز الإصلاح الاجتماعي ، والتجديد الأدبي والثقافي في جنوب الوطن ، على أننا نستطيع أن نعثر على اتجاهات أو أوليات للتنوير عندهم ، ونستطيع أكثر أن نقرأ مشروع تنوير في الفكر السياسي، وفي الممارسة السياسية عند الأحرار الدستوريين التي تصب في اتجاه الإعلان عن مشروع تنوير سياسي ، ذلك أن الخطاب المعرفي الفلسفي، الفكري لا نجده حاضراً ومجسدا في شكل مشروع فلسفي فكري متبلور وواضح يمكن العودة إليه ، والاستناد عليه في تحديد مضمون هذا الخطاب ، على أننا نستطيع أن نجد ونقرأ عند الأحرار جميعاً ، والأستاذ عبد الله علي الحكيمي في طليعتهم أفكاراً تنويرية موزعة ومبثوثة في ثنايا كتاباته المختلفة ...، نقرأها في صورة فهمه للدين، وتقديم صورة مغايرة لفكر السلف في خطابه الديني -بهذه الدرجة أو تلك- نقرأ ذلك في عقليته الحوارية وفي روح التسامح عنده ، وفي خطاب اعترافه بالآخر ، وفي موقفه المتحرر -نسبياً- كثيراً من الاحتكام إلى العقل ، والعلم ، ودعوته الصريحة للتعليم ، والمدرسة الحديثة ، وفي دعوته المدنية والمساواة ، وموقفه من قضية الحرية ، وفي تأكيده لفكرة الإرادة الحرة للناس، وفي موقفه من حرية الرأي ، والتعبير ، وحقوق الإنسان ، ورفضه للاستبداد وفي فكره النقدي ضد الطغيان ، وكلها في تقديري تشكل أوليات التنوير في اليمن ، كما نجدها عند المثقفين الأحرار -الدستوريين - عند الزبيري، والنعمان ، والوريث ، والموشكي ، والعزب، والحورش والمطاع ، ومن قبلهما عند الأستاذ محمد المحلوي ، والشيخ الفيلسوف حسن الدعيس .على أننا وحتى اللحظة لم تتوافر لدينا من الوثائق ، والكتابات ، والدراسات ما يمكننا من الحديث عن مشروع فلسفي، معرفي فكري تنويري، ومن هنا يبرز حديثنا في هذه المقدمة التي سنعمل على تحويلها فيما سيأتي من الأيام ، إلى مشروع كتاب

مستقل حول أوليات التنوير الفكري في اليمن ، وبالتركيز على التنوير الفكري والسياسي ، وباعتباره المادة المتوافرة لدينا ،ولأنها تشكل الملمح البارز والمايز في خطاب ومشروع حركة الأحرار الدستوريين اليمنيين .

لقد مثل وجسد المثقف اليمني في شمال الوطني أو في جنوبه الحاجات الموضوعية ، للتقدم الاجتماعي للناس ، وكانوا أكثر القوى قدرة على التعبير عن أحلام وتطلعات الناس، على اختلاف شروط ومهمات الكفاح الفكري والسياسي ..،كانوا العقل الجمعي ،والضمير المعبر عن أنا الشعب المصادرة والمقموعة ، ولم يكونوا مجرد حالة استمرارية للثقافة التقليدية الماضوية ، بل أساس ومقدمات لمشروع سياسي فكري بديل ، فقد كان الحكيمي والمثقفون الأحرار منتمين لفكر وقيم ثقافية جديدة تتجاوز المضامين الأيديولوجية الإمامية السائدة . كانوا في الواقع معبرين عن أحلام قوى اجتماعية وسياسية واسعة وإن كانت في طور التشكل ، لانعدام الشروط الداخلية لاستكمال حضورها وتعبيرها عن نفسها ، بسبب حالة الأمية والجهل ، وغياب الحد الأدنى من مقومات الحياة الإنسانية العادية .

فالحكيمي ، والأحرار الدستوريون كانوا في مشروعهم الفكري السياسي يمثلون مصالح أوسع القوى الاجتماعية في البلاد ، وهم أكثر الفئات قدرة على استشراف آفاق المستقبل. ومن خلال كتاباتهم ومشروعهم السياسي- الميثاق الوطني المقدس وغيرها من الكتابات- قدموا صورة لليمن الجديد كما تصوروه في أحلامهم ، وعقولهم ، وفي سلوكهم العملي؛ توحد السياسي المناضل ، بالمثقف والمفكر ، فقد دخلوا إلى السياسة من باب المعرفة ، والفكر والثقافة ، ومارسوا سياساتهم على قاعدة الإنتاج الفكري، الثقافي ، والأدبي ضمن رؤية ثقافية نجدها تتخلل كل الخطاب العام لهم . ولذلك فإنك تجد صعوبة في الفصل

بين السياسي ، والفكري، والثقافي في خطاب الحكيمي ، وهي خاصية لازمت خطاب المثقفين الأحرار اليمنيين . وأستطيع القول أن خطاب الحكيمي ومشروعه لم يكن دعوة ذات طابع نظري مجرد ، قدر ما كان دعوة للفعل ، والعمل السياسي المنظم ، دعوة للإصلاح والتنوير ، دعوة لمشروع سياسي فكري وطني قومي ، وفي قلب هذه الدعوة كان ينتظم الإصلاح السياسي للنظام وتحديداً الدولة المدنية، والدعوة للمدرسة الحديثة وللتعليم ،دعوة للحرية والعدل، والعقلانية . يمكنني القول إن الأستاذ عبد الله علي الحكيمي هو واحد من المثقفين الذين شكلوا قطيعة فكرية سياسية مع الأيديولوجية الإمامية . وسلطة الإمامة ، بعد أن وصل إلى قناعة عدم جدوى العمل المشترك مع هذا النظام ومن خلاله ، فقد معها الناس أية إمكانية أو قدرة على إحداث أي إصلاح على أي مستوى كان؛ وساعد عبد الله الحكيمي على ممارسة الفعل المقاوم وجوده خارج نطاق سلطة الإمامة ، وهيمنتها وعدم تبعيته المادية والسياسية للإمامة ، على عكس المثقفين الذين كانوا واقعين تحت قبضة الإمامة جسدياً ، ومادياً، ومعنوياً ، مما حد من حركتهم المعارضة ، ومع ذلك عملوا ما هو متاح، وفي حدود القدرة الذاتية على الفعل والإصلاح والقول .

لقد شكل المثقفون اليمنيون منذ منتصف ثلاثينيات القرن العشرين شمالاً وجنوباً صورة النقلة الأولى لتشكل وظهور بدايات حضور وفعل الإنتلجنسيا اليمنية المعاصرة ، حمل خطابهم دعوة فكرية سياسية وعملية من خلال التنظيم لتحطيم تابوهات القداسة التي صنعتها الإمامة حول نفسها ، وكشفت بوضوح حقائق ووقائع الحالة الإمامية الميؤوس منها ، حالة نظام فقد أي صلة بالحياة والعصر . وهو ما أدى إلى اغتياله مسموماً من خلال تحالف القوى الاستعمارية الأنجلوسلاطينية ، والإمامة وأعوانهم . لقد مثل وجسد الأستاذ عبد

الله علي الحكيمي والمثقفون الأحرار لحظة تاريخية فارقة في التعبير عن صورة المثقف العضوي الجديث . فقد كان المثقفون اليمنيون-شمالاً وجنوباً- يمتلكون ثقافة تراثية عميقة ، وعلى صلة بالمعرفة الجديدة والفكر الإنساني المعاصر ، وعلى إدراك بحقيقة الواقع الإمامي ، وقد حملت طروحاتهم أفق مشروع سياسي بديل ومتجاوز للبنية الأيديولوجية والسياسية الإمامية .

والقراءات/ الكتاب ، الذي أقدمه لكم هو عبارة عن قراءات ودراسات متفرقة كتبت لتحتوي على المجالات والقضايا التي اشتغل عليها الأستاذ عبد الله علي الحكيمي ، وقدم من خلالها خلاصة فكره ورؤيته ، ومواقفه . وهي تتضمن الاتجاهات العامة لمشروعه الفكري السياسي ، رأيت من المهم والمفيد تقديمها للقارئ في صورة هذا الكتاب الذي أتمنى أن يكون إسهاماً في تقديم شيء من الصورة العامة ، لما سعى إليه عبد الله الحكيمي في رحلة عمره القصير ، والكبير والعميق أثراً وثراءاً ، وغنى .

والله ولي التوفيق والهداية ،،،

القسم الأول

- المثقفون وحركة الأحرار
- الرعيل الأول من المثقفين وانقلاب ١٩٤٨م

المثقفون وحركة الأحرار *

المقدمة :

كتب - الكثيرون - صحفياً - عن حركة الأحرار في جدل الثقافي / والسياسي ، وسجل البعض منهم في الجامعات عدداً لا بأس به من رسالات الماجستير والدكتوراه ، ونرى عشرات الأبحاث المنشورة في المجلات حول حركة الأحرار عامة، وحول انقلاب ١٩٤٨م بصفة خاصة ، على أنه وحسب علمنا لم يتم حتى الآن الانتقال للكتابة والبحث عن الجزئي في حركة الأحرار ، أو عناصرها المكونة لها بصورة تؤدي إلى فهم وإدراك الحركة، بعيداً عن عموميات الكتابة حول العنوان العام : حركة الأحرار ، أو انقلاب ١٩٤٨م ، خاصة وأنه قد تراكم وتوافر لدينا اليوم وبعد أكثر من خمسين عاماً الكثير من

---

* إرتبط اسم المثقف أو الانتلجنسيا اليمنية المعاصرة باسم حركة الأحرار ، وتحديداً مع دور وفعل حركة الأحرار اليمنيين ومع دورهم الفكري والسياسي ، والتنظيمي ، بدأ إضمحلال وتراجع صورة ومكانة المثقف التقليدي ، الذي كان يحتكر المعرفة ، والثقافة ، والفكر ..، حين كان التعليم محصوراً في قمة الهرم الطبقي والسياسي الإمامي لقرون طويلة ، وكان دور المثقف حينها لا يتعدى دور المبرر والمشرع الأيديولوجي للحكم – في الغالب – ومع تشكل وظهور الرعيل الأول من المثقفين اليمنيين صعد دور فكري وسياسي ، وعملي جديد للمثقف – دور المعارض – المتسم تفكيره بالتحرر ، والعقلانية الإسلامية ، والعلمانية في النظر إلى أمور الدنيا والدين ، تخطت علاقتهم بالدين والإبعاد منطق العقل الإتباعي النقلي الأعمى ، إلى فضاءات العقلانية الإسلامية في فهمهم للدين وللدنيا ، بعيداً عن كل جمود وتحجر ، سيراً مع حديث الرسول العظيم " أنتم علم بشؤون دنياكم " ، ومعهم في تقديري بدأت اوليات التنوير الفكري والسياسي ، وتحققت الخطوة الأولى على طريق الإصلاح الديني منذ ثلاثينيات القرن العشرين ..، والذي مايزال مشروعاً وأفقاً مطلوباً تحققه في جميع أقطار المنطقة العربية .

المعلومات والبيانات عن الوقائع ، والحقائق ، فضلاً عن اللقاءات والمقابلات ، مع رموز الحركة وشهود عليها ومعاصرين لها ، والأهم من كل ذلك العديد من الوثائق والمخطوطات ، التي أشرعت المجال مفتوحاً أمام التعاطي مع حركة الأحرار ، ومع حقائق ووقائع الانقلاب الشباطي.

إن القراءة التحليلية لأجزاء ومكونات الحركة - الرموز الريادية[1] ، أو التفاصيل الجزئية المكونة لحركة الأحرار - هي التي ستقودنا الى القراءة الدقيقة، أي القراءة البحثية الإختصاصية التفصيلية وهي المدخل العملي لتعميق وتأصيل المعرفة النظرية حول الحركة بصورة عامة والحدث الشباطي ١٩٤٨م بصفة خاصة، .. وهي مفردات ومكونات يصعب تجاهلها وتبيان أثرها ودورها في تشكيل حركة الأحرار دون القراءة المعمقة لتلك العناصر أو الاتجاهات والمفردات – من خلال الوثائق والكتابات - المُشكّلة لمجمل صورة حركة الأحرار، ومن هنا يجدرُ بنا القول : إن الكتابة والبحث حول هذه المكونات الأجزاء أو المفردات هو بالتأكيد أمر يساهم في إجلاء هوية الحركة الخاصة والعامة ويساعد بالتالي في اغناء البحث حول العنوان الرئيس ككل - حركة الأحرار أو الانقلاب أو الرموز المؤسسة للحركة - التي يقف الحكيمي في طليعتها – وحول التفاصيل الفرعية بوضوح أشمل،... وهي المكونات المطلوب تعميق وتأصيل القراءة حولها وعنها، مثل: حركة الأحرار ومفهوم

---

[1] - وفي هذا المجال فقد كانت مبادرات الأستاذ الدكتور عبدالعزيز المقالح ، هي الأولى في الكتابة عن الرواد بصورة عامة من خلال سلسلة أعلام الحرية ، من خلال كتابيه حول الشهيدين الحورش والموشكي اللذين أصدرهما مركز الدراسات والبحوث اليمني هذا إلى جانب إسهاماته البارزة في الإعلان عن أسماء كانت مجهولة من الرموز الأولى لحركة الأحرار اليمنيين مثل الدعيس والحكيمي إلى جانب جهد الأستاذ إسماعيل الوريث في أبحاثه التي جمعت في كتاب .

الحزب ، حركة الأحرار و المرأة ودور المهاجرين وتحديداً دور الرأسمال التجاري اليمني ، حركة الأحرار والقوى السياسية الاجتماعية الفكرية المكونة لها ، حركة الأحرار ، والأخوان المسلمون ، حركة الأحرار والاستعمار ، مصر وحركة الأحرار ، حركة الأحرار ودور الجامعة العربية ، وتصورهم لذلك الدور ، المثقفون وحركة الأحرار ، وهي النقطة أو المسألة التي سأحاول في هذه السطور قراءتها ووضع إطار عام لمناقشتها ، على أمل ان تكون هذه القراءة – بل والكتاب في مجمله- مساهمة أولية في إثارة الجدل حول موضوع المثقفين وحركة الأحرار اليمنيين .

٢ - المثقفون وحركة الأحرار :

إن المثقفين في حركة الأحرار كانوا بالفعل يمثلون الخصوصية الواضحة، أو الهوية الجوهرية المكونة لحركة الأحرار اليمنيين ، واستطيع القول : إن حركة الأحرار اليمنيين هي الحركة السياسية التنظيمية والفكرية التي لا يمكن دراستها أو تناولها بدون الإشارة والتركيز على مكونها الثقافي - الفكري، حيث شكل المثقفون العمود الفقري لحركة الأحرار ، وهم أبرز رموزها التاريخيين ، وقد يكون في ذلك - بطريقة غير مباشرة - واحداً من عوامل التغلب عليها في الانقلاب المضاد لانقلاب ١٩٤٨م ، هذا طبعاً الى جانب عوامل أخرى ، والى حد ما يمكننا هنا الاتفاق مع ما أشار إليه الأستاذ محسن العيني من ان حركة ١٩٤٨م... " هي أول ثورة للأدباء والمثقفين و الكتاب ، - سواء كانوا مثقفين مدنيين وهم الغالبية أو مثقفين عسكريين - ...

أول ثورة لم يشاركهم فيها أحد[٢]، هي ثورتهم وحدهم ، ثورة الأدباء والمثقفين " حسب تعبير الأستاذ محسن العيني ، وهو قول بحاجة الى تفحص تاريخي حول القوى والفئات المكونة لحركة الأحرار في سيرورتها التاريخية العامة ، وهي نفسها الفكرة والمسألة التي نحاول جعلها عنواناً لهذه الفقرة من الكتاب الذي بين أيديكم ، على طريق تحليل مكونات الحركة/الظاهرة ، في عناصرها وأجزائها الجوهرية الأساسية المُشكّلةِ لها بهدف توسيع المساهمة في إدراكها، وتنويع زوايا قراءتها ، والرؤية لها، لتعميق معرفتنا بتأثير ودور كل مكون على حدة، الأمر الذي يقود بالضرورة إلى تأصيل القراءة المتأنية والشاملة في الوقت نفسه، نحو إضاءة المزيد من الجوانب غير الظاهرة على السطح ، أو المسكوت عنها ، أو تلك المسائل التي لم تدخل بعد دائرة الحوار والجدل والكتابة حولها بسبب غياب القراءة العلمية البحثية ، والاكتفاء بالكتابة حول عموميات العنوان العام.

ويمكنني القول إن حضور العمق الفكري - الثقافي في المعنى العام لحركة الأحرار اليمنيين ، إنما هو آت من ذلك المكون الجوهري والأساس النوعي الذي تشكلت منه الحركة ، وهم فئة المثقفين[٣] ، الذين كانوا بالفعل العمق

---

٢ القول السابق المذكور للأستاذ محسن العيني قيل بمناسبة افتتاحه الطابق الجديد في مبنى اتحاد الأدباء والكتاب اليمنيين الذي بُنِيَ على نفقته الخاصة ليكون مكتبة عامة للإتحاد .

٣- سيلاحظ القارئ أنني حصرت البحث في حدوده الإطارية والموضوعية التاريخية " المثقفون وحركة الأحرار الدستوريين الحكيمي أنـــموذجاً ، ليس تغافلاً أو تجاهلاً لحالة الوحدة العامة التي تجمع اليمنيين تاريخياً وطبيعياً ،وإنما هي محاولة للإشارة إلى الطبيعة الخاصة والنوعية المختلفة لواقع نشوء وتكون المثقفين والحركة الثقافيـــة الأدبية في جنوب الوطن في ظل الاستعمار في صورة الرعيل الأول منهم ، في صورة أسماء مثل : أحمد محمـــد الأصنج ، الأستاذ محمد علي إبراهيم لقمان العدني ، عبد المجيد الأصنج ، محمد عبده غانم ، علي محمد لقمان ، عبدالله فاضل فارع . وفي هذا السياق من المهم الإشارة والتأكيد على أن هناك فارقاً وخصوصية في واقع نشوء

الوجودي والروحي لنشأة وتكوين الحركة -ولا يعني ذلك إنكار دور القوى والفئات الاجتماعية الأخرى التي أسهمت بدورها في نشوء و تكوين حركة الأحرار .

على ان ما يجب الإقرار به هو أن المثقفين كانوا العصب الأساس أو العمود الفقري لكل نشاط الحركة منذ بدء مشروع التكوين حتى امتداداته في صورة فعل ونشاط الحركة اللاحق ، حيث أمسك المثقفون بزمام المبادرة في الإعداد والتكوين ، وفي كفاح الحركة بعد ذلك ، سواء في شمال الوطن أو من خلال – شطره المحتل - أقصد من خلال مدينة عدن المستعمرة البريطانية، أو في المهاجر المختلفة ، ففي عمق نشاط الحركة كان يتحقق نوعٌ من معادلة الجدل الفكري الثقافي في علاقته بالسياسي الاجتماعي ، حيث استطاع التكوين البنيوي الفكري - الثقافي للحركة أن يترك أثره على مسار ونشاط كل حركة الأحرار ، المعنى ، والتسمية ، وبعدها في صيغة تسمية الإتحاد اليمني ، الذي برزت في قيادته بوضوح دور الفئة التجارية أو الرأسمال المهجري اليمني في عدن، والشتات ، تحت قيادة الأستاذ والمجاهد عبد الله الحكيمي تحديداً بعد سقوط انقلاب ١٩٤٨م وخصوصاً فترة النصف الأول من الخمسينيات ١٩٥٢م. و تحت قيادة الزبيري والنعمان في النصف الثاني من الخمسينات في القاهرة .

وتكون حركة المثقفين اليمنيين بين الشطرين من حيث الوضع السياسي والاجتماعي والاقتصادي ، ووقوع الشطر الجنوبي منه تحت الهيمنة الاستعمارية ، وكذا من حيث المهام والدور والوظيفة الموكولة لكل من المثقفين اليمنيين في واقع التشطير ، وهو ما يستدعي قراءة مستقلة ، وذلك لا ينتقص من الوحدة الطبيعية والتاريخية للشعب اليمني .

وكما يشير الفقيد عمر الجاوي (لقد اتخذت هذه الحركة طابعاً حزبياً بحكم تأثير المثقفين ، الذين عادوا من الخارج وبتأثير الإخوان المسلمين – كما يرى-، ولمشاركة التجار المتنورين ، الذين دخلوا الحركة ومولوها مادياً) [٤] ، وفي اعتقادي إنه ولمجرد حضور فكرة الحزب والتنظيم كمعنى ووجود في تفكير قطاع من سكان اليمن الإمامي - الشمالي - آنذاك ، فإن ذلك يعتبر تقدماً عظيماً ، وقفزة في الفكر السياسي ، اليمني المعاصر .

لقد تشكلت النواة الأولى للحركة من التجمعات والهيئات القروية والمناطقية وقد جمعت في أطرها -أيضاً- المشتغلين بالأدب ، والثقافة والسياسة، وهي التجمعات التي ظهرت في صنعاء ، و إب ، وذمار ، والحجرية لواء تعز ، وجميعهم من المثقفين ، الشعراء ، والأدباء والكتاب ، وكانت بذلك هي البدايات الثقافية الجنينية التي استشعر المثقفون الأحرار من خلالها وعبر حسهم الواعي العميق ، الضرورة التاريخية للبدء بالإصلاح والتجديد في الفكر والسياسة والمجتمع وهم قطعاً حينذاك لم يكونوا يدركون الأثر العظيم لمثل عملهم الرائد ، ذلك باعتبارهم الضمير الجمعي لوعي الشعب، الذي بقي غائباً ومقموعاً لقرون طويلة ، وتلك التكوينات الصغيرة المتناثرة الأدبية والثقافية ، وشبه السياسية، هي المقدمات العملية لتشكيل حزب الأحرار اليمنيين في عدن ١٩٤٤م ، و الجمعية اليمنية الكبرى عام ١٩٤٦م.

٤- عمر الجاوي كتاب ثورة ١٩٤٨م المسيرة والميلاد ، ص ٢١٤ ، إصدار مركز الدراسات والبحوث ، ولا يعني ذلك إنكار دور القوى والفئات الاجتماعية الأخرى التي أسهمت بدورها في نشوء وتكوين حركة الأحرار مثل ، التجار في المهجر عدن وغيرها ، الى جانب قسم من النخبة السياسية والطبقة الحاكمة التي شكلت تاريخياً جزءاً لا يتجزأ من الطبقة شبه الإقطاعية على ان ما يجب الإقرار به هو أن المثقفين كانوا العصب الأساسي أو العمود الفقري لكل نشاط وفعل الحركة .

فالمثقفون هم الفئة الوحيدة التي كانت مؤهلة في تلك الظروف الوحشية والبدائية لحمل مشعل الإصلاح والتنوير -وذلك لغياب الوجود الحقيقي للجيش كمؤسسة منظمة وموحدة فاعلة – ناهيك عن الوجود والحضور الضعيف لمؤسسات المجتمع الأهلي- وعلى اختلاف توجهاتهم الفكرية والثقافية ، وتباين مشاربهم الاجتماعية الطبقية ، على أنهم -جميعاً- اتفقوا على هاجس ضرورة حدوث أو إحداث إصلاح سياسي في شكل صيغة الحكم المتكلسة ، وعلى ضرورة البدء بالتخلص من رأس الحكم ممثلاً في رمزه الإمام يحيى بن محمد ، الذي كانوا يرونه العقبة الكأداء أمام تقدم البلاد ، يعزز جمودها ويمنع تحركها للأمام وهو في تصورنا جاء يعكس مستوى من الوعي واليقين الشعبوي في صورته الأولية، الذي فرضه الجمود التاريخي في الواقع الموضوعي ، وهو أقصى حالات الوعي الممكنة آنذاك لتصور فعل التجديد والإصلاح لدى المثقفين.

إن فكرة الحزب بحد ذاتها تعتبر فكرة متجاوزة لواقع الحياة والتفكير في اليمن الشمالي الإمامي آنذاك ، وكان لسرعة امتصاص وتقبل المثقفين الأحرار لكل جديد دور في كل ذلك ، بحكم قانون رد الفعل المعاكس لحالة الجمود التاريخي ، وبسبب الانغلاق الطويل والعزلة الشديدة للناس والمجتمع عن العالم الخارجي كله، الأمر الذي جعل مجرد فتح نافذة صغيرة على العالم أمام عيونهم المغلقة ، -إلا على فكرة وجود الإمامة - ،... هي البداية لطرح أسئلة الدهشة والاختلاف ، والابتعاد نسبياً عن دائرة الأجوبة المطلقة الجاهزة ، وعندما أقول المغايرة والاختلاف النسبي ، إنما أقصد دلالتين لهذا الأمر هما :

أولاً : إن الأحرار لم يكن بإمكانهم ذاتياً طرح مشروع تغيير جذري ولا - كان - كذلك الشرط الموضوعي التاريخي يسمح بذلك ، ثانياً : إن رموز الرعيل الأول من المثقفين الأحرار قد تمكنوا من تجاوز الهيمنة المطلقة للبنية الايديولوجية السياسية الإمامية ، أي أنهم قد استطاعوا الخروج من تحت تأثير وسيطرة البناء الأيديولوجي و الثقافي والسياسي العام - بهذا القدر أو ذاك - مع استمرار حضور تأثير وضغط الإطار المعرفي ، الفلسفي التقليدي التاريخي على تفكيرهم العام ، وهي مسألة موضوعية و طبيعية ، تعكس حقيقة علاقتهم الممارسية بالواقع ، والثقافة والسياسة وموقفهم من التاريخ ، وهو ما جسدته المسيرة العملية بالفعل للشهيد الشاعر/ محمد محمود الزبيري ، والفقيد الأستاذ/ أحمد محمد نعمان ، وكل شهداء الحركة الأوائل ، وصولاً للشهيد / عبد الله علي الحكيمي ، موضوع كتابنا الذي بين ايديكم في فصوله المختلفة .

لقد أصبحت فكرة الحزب هي المدخل العملي للإصلاح ، والمعارضة السياسية للحكم الإمامي ، وأشدد على مفهوم المعارضة السياسية هنا تمييزاً وتفريقاً لها عن مصطلح الحركة الوطنية الديمقراطية ، التي تشكلت في مرحلة لاحقة - منتصف الخمسينيات - بفعل شروط وعوامل جديدة ومختلفة - مثل حزب البعث ، حركة القوميين العرب، الاشتراكيين ، والناصريين لاحقاً .

٣ - الأساس الفكري ، الثقافي للحركة :-

لقد ترك الأساس الفكري - الثقافي لحركة الأحرار اليمنيين أثره الواضح على بنية الحركة ونشاطها الواقعي ، وهذا ما يفسره عمق حضور الرؤية النظرية الفكرية ، والرؤية البرنامجية الإستراتيجية في قلب أعمال

الحركة ، وفي النتاج الأدبي الثقافي الفكري والسياسي لرموز الحركة الأساسيين ، الذين بحضورهم وفعلهم، أعطوا الحركة برمتها عمقها الفكري الثقافي والسياسي ، وشكلوا في مجمل نشاطهم ، الفكري – السياسي ، والتنظيمي ، الجوهر الحقيقي لما يمكن تسميته نواة الرعيل الأول من المثقفين ، الذين مثلوا بحق البداية العملية لتشكل فئة الإنتلجنسيا الوطنية اليمنية ، أو فئة المثقفين الذين أسسوا بالفعل بداية القطع أو الفصل مع المفهوم والمضمون التقليدي لتوصيفات لفظية عن المثقف التقليدي مثل: " العالم " أو العلماء الروحانيين – أقصد رجال الدين - والقاضي ، والفقيه ، باعتبارها مصطلحات ومفاهيم تقليدية سادت وانتشرت في حياتنا الثقافية ، العربية والإسلامية إلى زمن قريب ، وهي في اعتقادي الخطوة الأولى للفصل بين الفكر / الثقافة بدلالاتهما الخاصة ، وبين البنية الإيديولوجية الدينية الإمامية ، أي الفكر الديني ومفرداته ، وإن كان ذلك يتم - حينذاك - بصورة غير ملحوظة ولا مدركة، من المهم هنا الإشارة ولو بصورة عابرة إلى أن من أهم المصادر الفكرية، والثقافية التي أسهمت في تشكيل فكر وثقافة الرعيل الأول من المثقفين الأحرار الدستوريين هو إرتكازهم على التراث الفكري الديني التجديدي والإصلاحي في صررة كتابات الإمام المفتي محمد بن علي الشوكاني ، وابن الأمير الصنعاني ، والمقبلي ، والجلال، ومحمد بن إبراهيم الوزير، هذا إلى جانب تأثير كتابات علماء جامعة الاشاعرة – وهي عبارة عن رباطات تعليمية تقليدية - في زبيد كما هو الحال مع البعض منهم، كما أن الكثير من المراجع والكتابات ، والشهادات ، المباشرة والمكتوبة تؤكد على أثر مصادر كتابات رموز النهضة العربية في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ، في صورة كتابات عبد الرحمن الكواكبي وخاصة كتابه " طبائع الاستبداد " ، وأم القرى ، وكتابات

الأفغاني ، ومحمد عبده ، ورشيد رضا ، وكتاب " الانقلاب العثماني " وكتاب المفكر العراقي محمد حبيب العبيدي ، وصولاً إلى كتابات طه حسين ، والرافعي ، وعلي عبد الرازق ، وغيرهم، إلى جانب الصحافة المصرية التي كانت تصل بين الحين والآخر إلى البلد فضلاً عن بعض كتب رموز النهضة الأوروبية المترجمة إلى العربية والتي كانت تتسرب إلى الداخل الإمامي عن طريق عدن المستعمرة البريطانية ، والبعثات الأولى المبكرة إلى تركيا العثمانية لأسباب مختلفة كل ذلك لعب دوراً في إدخال الفكر الحديث إلى البلاد ، وبعدها لعبت البعثات العسكرية والتعليمية الأولى للعراق ١٩٣٨م ، وإلى مصر دوراً في تشكيل وجعل تلك الكتابات احد المصادر المكونة للأساس الفكري ، والثقافي لرموز حركة الأحرار ، والذين شكلوا الطليعة الأولى من المثقفين العضويين ، في صورة الرعيل الأول من المثقفين اليمنيين [٥] .

ويمكننا ملاحظة إرهاصات هذا المسار الثقافي - الفكري - التكويني في حركة الأحرار ، حتى قبل تبلورها كفكرة وقضية عملية في صيغة " حزب الأحرار " أو " الجمعية اليمانية الكبرى " ، وذلك في صورة الأفكار التنويرية

---

[٥] - وبصدد المؤثرات الفكرية الثقافية التي لعبت دوراً عميقاً في بلورة وصياغة الهوية الفكرية والسياسية للمثقفين ، يشير القاضي عبد الرحمن بن يحيى الإرياني ، أبرز رموزها إلى مصدرين :

أولاً : كتابات بعض علماء السنة المتحررين أمثال الأمير ، كتابات الأفغاني ، الكواكبي ، والإمام محمد عبده ، وتلميذه رشيد رضا.

ثانياً : الكتابات الأدبية والفكرية المعاصرة -حينها- التي كانت تنشر في بعض الصحف التي تصل إلى اليمن، أنظر حول ذلك مقابلة مع القاضي عبد الرحمن الإرياني في مجلة الحكمة أجراها معه الأستاذ صالح الدحان، فبراير١٩٧٣م وكذلك بحث الأستاذ العميد محمد علي الأكوع في مجلة اليمن الجديد العدد الثاني السنة السابعة عشر فبراير ١٩٨٨م، هذا إلى جانب تأكيدات معظم رموز الأحرار في كتاباتهم ، وفي غيرها من الرسائل الأكاديمية حول هذه القضية .

التي كان ينشرها المحلوي ، وحسن الدعيس وغيرهما ، ذلك لنتلمس البذور الأولى أو الخيوط الثقافية الفكرية الإصلاحية لرموز الحركة من خلال دور العديد منهم التجديدي والإصلاحي والتنويري ، وفي مجال إصلاح المجتمع وخصوصاً الاهتمام بإصلاح الحياة التعليمية ، بالتركيز على مسألة المدرسة والتعليم ، كما كان الحال مع الأستاذ الفقيد / أحمد محمد نعمان والشهيد/ المطاع في خريطته المدرسية ، والشهيد / عبدالله علي الحكيمي ، والأستاذ عبدالله عبدالإله الأغبري، رموز الحركة الأوائل – كما سبقت الإشارة - أو من خلال أسماء محرري وكُتّاب مجلة " الحكمة اليمانية " ١٩٣٨ - ١٩٤٨م تحت رئاسة الشاعر الشهيد/ أحمد بن عبد الوهاب الوريث ، وبعده الأستاذ الشهيد / أحمد المطاع ، وهي المجلة التي ساهم في تسطير صفحاتها العديد من الأسماء الأدبية والثقافية الفكرية ، والذين اعدم جلهم إثر الانقلاب الشباطي الفاشل ١٩٤٨م.

وهي المجلة التي وضعت نصب عينيها أو هدفاً لها ، الاهتمام بالفكر النقدي الإصلاحي الديني - في ظروف وشروط ذلك الزمان بهدف تعزيز مواقع الاستنارة العقلية والاجتهاد ، وتشجيع فكرة البحث في صفحات التاريخ توسلاً لامتلاك وإضاءة الجانب المشرق فيه على غرار الدور الذي قام به رموز النهضة العربية الأوائل،في منتصف القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

ثانياً : هي محاولة منهم للإسهام في إحداث هزة في البناء الإيديولوجي الإمامي المقدس ، البناء المتحجر ، للتواصل مع الحياة والعالم، إنها الرغبة والمحاولة للخروج من القفص الحديدي التاريخي للتخلف الإمامي.

ثالثاً : إن مجلة " الحكمة " ودور الأحرار الفكري والسياسي اللاحق ، في تصورنا كانت بداية التمهيد للأرضية الفكرية الثقافية التي قامت عليها نواة فكرة الإصلاح، وحركة المعارضة السياسية، متجسدتين في صورة كفاح الأحرار الدستوريين في الفترة اللاحقة.

فظاهرة " البريد الأدبي " من حيث التسمية والمضمون ، إنما مثلت حقيقة ظاهرة ارتباط وعلاقة الأحرار المؤسسين للحركة بالأدب والثقافة والفكر الجديد نسبياً في واقع البنية الفكرية الثقافية الإمامية الجامدة والمتحجرة ، وهي كذلك مسألة تؤكد حقيقة ارتباط الأحرار بالعمق الإصلاحي المعرفي – الإصلاح الديني والسياسي - والفكري الثقافي الذي ساد المنطقة العربية مع أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ، وهو كذلك تأكيد لارتباط الفكر السياسي للأحرار بالبعد الكفاحي في حركتهم السياسية والحزبية باعتبار أن الأحرار دخلوا إلى السياسة والتنظيم من خلفية معرفية ثقافية أدبية ، وبهذا المعنى فهم قد عملوا أو حاولوا تشكيل السياسة وممارستها بروحية المثقف العضوي – حسب تعبير غرامشي - و الثقافة الجديدة المعاصرة ، أي بالدخول إلى السياسة من باب الثقافة والفكر ، .. وهو ما يفسر الطبيعة العقلانية والإدارة الرشيدة لفكرهم السياسي في الممارسة ، مما جنبهم مزالق حرق المراحل بالقفز على الواقع ، وغَيَّبَ ظاهرة التطرف أو التجنح في كفاحهم السياسي ، وفي مواقفهم العملية حيث امتلكت قيادتهم المركزية رؤية سياسية استراتيجية تستند على أرضية المعرفة الموضوعية للواقع وخصوصياته ، إذ وضعتهم على عتبات الرؤية الواقعية العملية الشاملة للأمور والأشياء من حولهم، لأن الفكر والثقافة في عمقهما الاستراتيجي دوما يأتيان موضوعياً وتاريخياً، متميزين

بالنظرة العميقة الشاملة والدقيقة للحياة والوقائع ، ... نظرة تدخل إلى صلب الأشياء ، وتجلي غموض الظواهر ، وتلك هي في الحقيقة واحدة من أبرز سمات المثقفين الأحرار في تعاطيهم مع الواقع الإمامي المتحجر شديد التخلف من " الأنة الأولى " ١٩٣٦م ، للأستاذ أحمد محمد نعمان الى برنامج الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وإلى الميثاق الوطني المقدس ، وصولاً الى مطالب الشعب عام ١٩٥٦م للزبيري والنعمان ، وجميعها كتابات تحمل رؤى ومفاهيم واقعية عميقة في قراءتها للواقع الإمامي بعيداً عن الأفكار المجردة والشطحات الرومانسية والذاتية ، ... ويرى البعض أن من المواقف والممارسات التي تكشف وضوح وصلابة الفكر السياسي العقلاني والرشيد لحركة الأحرار ، منها على سبيل المثال ، موقف الأستاذ/ أحمد محمد نعمان ، حين طرحت عليه فكرة قتل الإمام يحيى التي عارضها، وإلى فكرة القضاء على النظام الإمامي ؛ حين طرحت الفكرة في مرحلة رآها مبكرة ، وطلب منه البعض التوقيع على فكرة القضاء على الإمامة ، فقال لهم : " التوقيع مسألة سهلة " ، بمعنى هل التوقيع قادر على إلغاء حقيقة وجود الإمامة أو هل نحن مؤهلون لذلك ، وهل الشرط الذاتي آنذاك يسمح لنا بطرح أشكال تجاوز البنية القبلية العسكرية الإمامية المتخلفة ؟ وفي تقديري الشخصي للوضع في ذلك الحين أن موقف النعمان يعكس رؤية موضوعية وسياسية، وعملية في ذات الوقت ،... كلها أسئلة يمكن أن تثيرها لدينا طريقة ومضمون إجابة الأستاذ / أحمد محمد نعمان، على سؤال التوقيع، وكذلك موقف الأحرار في مسألة ولاية العهد في مراحلها المختلفة -أقصد ولاية العهد للأمير أحمد، ومن بعده ابنه البدر- وكيف اشتغل الأحرار على لعبة تناقضات ولاية العهد، في تفكيك بنية سلطة الحكم الإمامي، وهنالك العديد من المواقف لرموز الحركة في تعاطيهم

الإصلاحي النقدي مع ولي العهد أحمد بن يحيى حميد الدين ، قبل قرارهم الفرار إلى عدن بعد أن ثبت لهم بالملموس فشل كل محاولاتهم في الإصلاح من خلال النصح والإرشاد والتوجيه ، وبعد أن أصبحت حياتهم الشخصية عرضة للخطر الحقيقي ، وجميعها تؤكد الواقعية السياسية في تفكيرهم جميعاً ، وكل ذلك يذكرني اليوم بتقلبات الحركة السياسية الوطنية الديمقراطية المعاصرة ، منذ النصف الثاني من الخمسينيات، في محاولاتها ليٌ عنق الواقع لصالح النظرية ، والفكرة المجردة والشعار ، مما قادنا في حياتنا السياسية العملية ، والمعرفية ـ اللاحقة ـ إلى مزالق وأخطاء فادحة ، أضرت بكل مستقبل عملنا السياسي والاجتماعي لمدى طويل وذلك هو ما جعلني أركز اليوم على الأساس المعرفي ، الفكري الثقافي لخلفية تكوين الأحرار ـ وهي الحلقة المفقودة اليوم ـ بدءاً من المحلوي ، والدعيس مروراً بمجلة " الحكمة اليمانية " ؛ حتى ظاهرة " البريد الأدبي " التي كانت في الحقيقة نوعاً من محاولة لمٍّ الشمل ، وتجميع الأدباء والمثقفين المتناثرين في الأرض اليمنية المعزولة عن بعضها البعض ، لقد كانت " البريد الأدبي " أول وسيلة للتواصل وتبادل الرأي والقناعات حول هموم الأدب والشعر والثقافة والسياسة بصورة أو بأخرى ، وهو تأكيد إضافي ودليل حقيقي على عمق وجود الأساس الفكري ـ الثقافي الكامن في بنية فكر الأحرار ونشاطهم اليومي العملي ، وهو الأمر الذي يجعلني أقول ان الأحرار ومن خلال مسيرة كفاحهم السياسي والاجتماعي قد استطاعوا ان يحققوا الجمع الخلاق بين الفكري الثقافي / وبين السياسي والاجتماعي في فعل ونشاط حركة المعارضة السياسية الإصلاحية التنويرية ، التي حملت معها مشروعها الفكري ـ السياسي ، في صوره أولاً : برنامج الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي كان سبباً في سجن الزبيري الشهيد الشاعر، وهو المشروع الذي لم ير النور

بسبب مصادرته حينذاك ، وبعد ذلك المشروع البرنامجي في صيغة " الميثاق الوطني المقدس " الذي قدمه الأحرار كإطار نظري فكري - سياسي برنامجي - قبل شروعهم بالقيام بانقلاب ١٧ فبراير ١٩٤٨م . وهو مالم يتوافر للحركة الثورية السبتمبرية ١٩٦٢م التي ظهرت بدون رؤية واضحة متكاملة ، وبدون برنامج فكري - سياسي ، مما أثر على مسار فعلها ونشاطها اللاحق كله - رغم وقوف الحركة الشعبية الجماهيرية في صفها - حتى الوصول للانقلاب عليها في ٥ نوفمبر ١٩٦٧م وظهور الإقطاع السياسي والقبلي العسكري للحكم باعتباره الوريث الشرعي للإمامة في صيغتها التاريخية الجديدة .

إن قراءة مواد وبنود الدستور أو " الميثاق الوطني " الذي جاء مستوعباً التصور الكامل للإصلاح ، ومجسداً لمعنى رؤيتهم للنظام السياسي ، وللعلاقة بين الإمام والنظام السياسي ، وشكل ممارسة السلطة عبر الحكومة الوزارية التنفيذية، ومضمون الممارسة التجارية والاقتصادية ، وحرية النشاط التجاري ، وضرورة بناء الجهاز الإداري ، وفي علاقة المواطن " بالدولة " الإمامية الدستورية ، يكون اليمني فيها مواطناً وليس رعوياً ، وغيرها من المضامين التي احتوتها مواد وبنود " الميثاق المقدس" التي تعتبر نقله نوعية في الفكر السياسي اليمني المعاصر ، تتجاوز أعلى سقف متصور لإمكانية حكم الإمامة من خلاله ، ومن هنا كان وصمُ اسم الدستور " أو الميثاق الوطني " للأحرار ، بالكفر ، والزندقة ، والخروج عن النص الديني ، - الشرع كما تراه الإمامة- ، والذي يكشف بوضوح ان الخطاب الفكري - السياسي كان يسبق مسألة العمل عندهم ، فالتأسيس المعرفي ، الفكري - الثقافي كان دوماً هو

المقدمة التي تضيء الطريق لجميع أعمالهم ، ومن هنا يأتي توضيح صلة الفكرة عندهم بالواقع الموضوعي في تناقضاته وتعقيداته [6] الوطنية التاريخية .

إن كل مواد وبنود " الميثاق الوطني المقدس" قدمت معالجات واقعية لإشكالية أزمة الإعاقة التاريخية للتطور في حدودها الممكنة وقد اتسمت بالموضوعية والعقلانية والسياسة الواقعية حتى يمكن إخراج النظام السياسي الإمامي القروسطي من أزمته العميقة والمستفحلة ، عبر معالجات جاءت تعكس روحية وموقف مثقفين أدركوا بعمق خصوصيات واقعهم وإشكالياته المعقدة ، في الاقتصاد والسياسة والتجارة والثقافة و المجتمع.

ومن المهم الإشارة هنا إلى إن فشل انقلاب ١٩٤٨م في صورة دور الرعيل الأول من المثقفين في قيادة وإدارة الانقلاب ، لا يعني خطأ في تصوراتهم النظرية أو قصوراً في معالجاتهم البرنامجية ، والفكرية السياسية للواقع اليمني ، أو عدم وعي لإشكالية أزمة علاقة الحكم التاريخية الكامنة في طبيعة النظام السياسي المتحجر ، ذلك لأن جوهر الفشل آت من قصور خبرتهم العملية الكفاحية القتالية المحدودة ، ومنه التساهل في تقدير الإجراءات العسكرية الضرورية ، وانعدام الوعي بالتخطيطات العسكرية والعملية ، الواقعية لما بعد الانقلاب ، الذي كان يتوقف عندهم في حدود اغتيال رأس الحكم الإمام يحيى بن محمد - شأن كل انقلاب - وهم في هذه القضية تحديداً

---

٦ وهنا أجدني متفقاً مع ما يذهب إليه الأستاذ الفقيد / عبد الله باذيب ، حين أشار قائلاً : ((يبدو أن ثقافتهم وتربيتهم الفكرية وعزلتهم التي هي جزء من عزلة اليمن ، والظروف السائدة في البلاد العربية آنذاك لم تكن تسمح بأبعاد أخرى لتفكيرهم)) باذيب، كتابات مختارة ، الجزء الثاني ص١٢٦ ، دار الفارابي - ١٩٧٨م.

أي اغتيال الإمام يحيى إنما كانوا يعكسون مستوى من مستويات التفكير الثوري الشعبوي للخلاص أو للإصلاح وهي مرحلة موضوعية تاريخية تشير إلى درجة التطور البطيء للفكر السياسي الجديد في الواقع الإمامي المغلق على ذاته والذي يشير كذلك الى مستوى وعي وتطور الذات الوطنية الفاعلة سياسياً واجتماعياً بمصالحها ، ودورها المفارق أو المغاير نسبياً لدور ووظيفة الفكر السياسي السائد و ايديولوجيته المتعفنة ، ونظامه المتحجر ، إن فشل الانقلاب الشباطي ليس خطأ الرؤية في قراءة الواقع ، بل ان جزءاً كبيراً منه يقع في قصور آليات التنفيذ العسكري وموقف القبائل المسلحة المحيطة بالعاصمة من الانقلاب وهي قاعدة اجتماعية مسلحة وقفت في صف الإمامة هذا إلى جانب أن الانقلاب كان حركة فوقية – نخبوية – ولم تكن ذات صلة بالناس ، وبالقبائل المحيطة بالعاصمة صنعاء ، ناهيك عن أن البنية القبلية المسلحة كانت الذراع الحربي المسلح الذي استندت عليه الإمامة عسكرياً لاستمرار السلطة الإمامية . ضمن ثنائية معادلة الإمامة والمؤسسة القبلية المسلحة .

وأرى هنا أنه من المهم الإشارة الى حقيقة - عليَّ إيضاحها - قد تكون عند البعض غير ملموسة ، أو مدركة بما فيه الكفاية ، وهي إن المثقفين الأحرار لم يفكروا بمسألة الهروب من واقع الإمامة القاسي ، ولكنهم حين قرروا ذلك كانت رؤوسهم قد أصبحت مهددة بالفصل عن أجسادهم بالفعل ، .. ومع هذا التهديد على حياتهم بقي العديد منهم يمارس دوره الإصلاحي بالحدود الممكنة والمتاحة ، حتى بعد خروجهم من السجن ، والخطورة والصعوبة في كفاح الأحرار تكمن في أنه كان يلعب دوراً كبيراً في إفراز نوعية مناضلية كقيمة وطنية وتاريخية ، إنطوى على عديد من نقاط الضعف كان أبرزها في

ضعف انتشار الفعل على المستوى الجماهيري ، الآتي من الحجم المحدود للقوى الاجتماعية الحاملة له موضوعياً وتاريخياً ، وكذا من الحصار الشديد لإمكانياته وآفاقه المحتملة في الواقع الموضوعي آنذاك ، ولكنه كان في الحقيقة فعل الحلم ، .. فعل المغامرة ، أو فعل المغايرة النسبية ، كانوا وكأنهم يسربون حلمهم أو مغامرتهم من نفق العتمة – أو حسب تعبير الأستاذ احمد المروني " النفق المظلم " - وفي مجتمع مغلق محاصر بالإخضاع المطلق ، ولغة القهر والاستعباد ، وبهذا المعنى فإن دور المثقفين الأحرار كان محاولة للرقص خارج فضاء الفكر السائد،... ولا يدرك الكثير اليوم خطورة قيام المثقفين الأحرار بذلك التحدي ، الذي وجدوا أنفسهم في مواجهته مباشرة.

ان ما سبق التأكيد عليه إنما يؤكد أن جذورهم كانت غائرة في أعماق الأرض اليمنية القاسية " الشموس " حسب تعبير الشاعر الشهيد محمد محمود الزبيري ،.. فحتى هروب - القسم الفاعل والأساسي منهم - الى عدن جاء بعد أن تعذرت إمكانية بقائهم في اليمن " الإمامي " ، إنما كان بمثابة محاولة للانتشار في الأرض اليمنية الواحدة الواسعة التي وحدتهم في الانتماء للأصل والتاريخ ، و تشظت بهم في مسالك وممالك جغرافيا دويلات ملوك الطوائف والأئمة ، وكأنه حلم كامن في اللاشعور بالوحدة الممكنة في الجغرافيا والتاريخ الآتي ، فلم يكن مفهوم أن " الوطن ضباب " في رؤوس الأحرار كما قال ذلك مرة الشاعر " أنسي الحاج "* بل أن الوطن هو خلايا وأعصاب وتفكيرٌ واع ، في الكامن و العميق بمعنى الوطن في الحدود المرسومة في أذهانهم و عقولهم ،

---

* أنسي الحاج : شاعر لبناني ، وهو من أبرز وأهم شعراء الحداثة ، ومن رواد قصيدة النثر منذ النصف الثاني من الخمسينيات .

استطاع الأحرار التوحد والالتحام بجزيئات معنى الوطن كفكرة وحلم ، وشعر الشهيد الزبيري، وكتابات الأستاذ أحمد محمد نعمان وطريقة استشهاد الأحرار الأوائل ومواقف المهاجرين التجار من أحمد عبده ناشر الى شاهر عبد الرحمن، وجازم الحروي وغيرهم شاهد حي على أنهم كانوا يعيشون في الوطن وفي قلبه، وليس بالقرب منه أو بجواره ومحاذاته ، ومن هنا يتضح الهيام والوله بالوطن والتعبد في محرابه في أشعارهم وكتاباتهم و الذي قد يراه البعض عبارة عن رومانسية التوحد بالوطن والعلاقة به ، وحتى مع هذا القول نرى ذلك أمراً عظيماً وجليلاً.

وانطلاقاً مما سبق يمكنني القول إن الموقف الإصلاحي العقلاني النقدي، من الواقع الإمامي ، هو الذي حررهم من تهمة اغتراب المثقف بالمعنى الفلسفي - الروحي ، قياساً إلى وضعية المثقف المعاصر في كثير من البلدان النامية شديدة التخلف التي تجعل من المثقف فيها عبارة عن حالة أو بنية مفارقة، وهي وضعية تساعد على خلق حالة القطيعة بين المثقف والتاريخ وبين المثقف والواقع ، وهي المسافة التي تقف حائلاً بين المثقف كدورٍ ريادي وطليعة وبين الواقع الموضوعي، وباعتبار المثقف النوعي النقدي حالة مفارقة للواقع الموضوعي و للسائد الأيديولوجي الفكري - السياسي المعبر عنه - والمفارقة هنا واضحة الدلالة على أن المثقفين الأحرار اليمنيين المستنيرين كانوا الاستثناء التاريخي لهذه المقولة أو الفكرة، لأن اتصال رموز المثقفين الأحرار بالعالم الخارجي وتحصيل العديد منهم تعليماً ومعرفة في بلدان تعتبر متقدمة بشروط الفارق الثقافي والعلمي والحضاري بالنسبة لها مع اليمن فإن ذلك لم يخلق لديهم حالة الوعي الاغترابي ولا في رفض الواقع أو الانعزال

عنه، والسبب في ذلك يعود إلى إن حالة الوعي والمعرفة الجديدين ـ الإصلاحي والعقلاني ، ـ وان كانا قد ساهما في توسيع المسافة بين إدراكهم ، وبين البناء الفوقي للنظام الإمامي المتعفن ،إلا أنه في الواقع الحياتي المعاش لم يؤد إلى حالة تجاوز أو نفي في علاقة المثقفين الأحرار بالواقع الموضوعي - حتى مع من كانوا يعيشون خارج الوطن العربي أي في أوروبا مثل الحكيمي - ، أي ان المغايرة النسبية للبنى الفوقية الإمامية الجامدة ، لم تولد لديهم حالة قطع معرفية فكرية بالواقع كما هو وإنما زاد من اتصالهم وتواصلهم معه ، عبر المراسلات ومتابعة الأخبار ، وعبر إيصال الصحف والكتاب إلى داخل اليمن " الإمامي "، بل إنني أستطيع القول إن حجم التخلف التاريخي في صورة علاقات الإنتاج في شكلها القروسطي ، وأزمة علاقة الحكم ، وجمود النظام السياسي المطلق ،... وسيادة الجهل وانتشار الأمية ، وانعدام الحدود الدنيا للتطور ـ للغياب الكلي للبنية الأساسية التحتية العصرية ـ مع الانعزال والانغلاق عن العالم العربي والخارجي ، ... ان كل هذا الوضع المأسوي الاستثنائي . في حالته اليمنية القروسطية لم يضاعف حالة الوعي الاغترابي الهروبي ، عندهم على مستوى المشاركة الحياتية والتفكير ، كما لم يقدهم الى الإحباط أو اليأس من إصلاح الأوضاع ، بل أن ذلك قد ولد لديهم إحساساً عالياً بالمسؤولية السياسية الوطنية والأخلاقية والتاريخية ، رغم فشل حركتهم الانقلابية ١٩٤٨م ، والذي قطعاً تركت أثارها على نفسياتهم وتفكيرهم لفترة من الزمن . على أنه لم يشل طاقتهم ويوهن إرادتهم في مواصلة كفاحهم السياسي المعارض للإمامة ، وهذا ما أكدته القراءات الفكرية السياسية لرموز الحركة وآبائها العظام ، ودور الشهيد عبد الله الحكيمي بعد انقلاب ١٩٤٨م من خلال صحيفة " السلام " ومن خلال كتاباته ورسائله المختلفة خير دليل على ما نذهب إليه ، وتواصل دور الزبيري

والنعمان بعد ذلك تأكيداً إضافياً على ما سبق وكل المسار العملي والفكري السياسي الكفاحي للأحرار في علاقتهم بالنظام قد تحقق في مسار تدريجي موضوعي بدءاً من محاولات المدح والتودد والتقرب الى الحاكم لإحداث إصلاح ولو جزئي بسيط في البلاد ، وحتى الوصول الى تكوين المعارضة السياسية للحكم ، عبر تشكيل " حزب الأحرار " ١٩٤٤م و " الجمعية اليمانية الكبرى " ١٩٤٦م ، في عدن الى محاولة الانقلاب في ١٩٤٨م. حتى أنك لتلحظ محاولة بعضهم شق صفوف النظام وتفتيت اصطفافه الداخلي لإضعافه ، في السنوات اللاحقة.[٧]

حقاً لقد كتب وعمل الأحرار كل ذلك خارج منطق الواقع السائد أو السجال الدائري المغلق الذي كان قائماً في اليمن الإمامي، وهنا يتجلى الدور الريادي،.. لأن الطليعية هي في الاقتحام ، والمغامرة وفعل الأحرار خاصة بعد فترة اللجوء الى تشكيل الحزب، هو الاقتحام الواعي والمدروس للانتقال من مرحلة الهمس بالقول الى مرحلة - في البدء كان الكلمة - وحتى الانتقال الى

---

[٧] – وللأستاذ العميد محمد علي الأكوع ملاحظة سياسية تاريخية ذكية – نقلا عن الشيخ الدعيس – تقول " إن نجاح الحركة الوطنية – يقصد حركة المعارضة للإمامة – ترجع إلى ثلاثة عوامل هي : الأول : حركة الأحرار ولهم ١% والثاني : جهود بعض أهل المعافر " الحجرية " وتموينهم حركة المعارضة ولهم ٣% والثالث : عناد وإصرار بيت حميد الدين ، وعدم استجابتهم لصوت الحق ولهم ٩٦% " ونقلاً عن الثائر الفيلسوف حسن محمد الدعيس يمكن العودة إلى بجلة اليمن الجديد بحث للأستاذ محمد علي الأكوع بعنوان " رؤية جديدة في ثورة ١٩٤٨م " سبق الإشارة إليه ، والملاحظة في جوهرها نقدية للحالة الإمامية القروسطية . حقاً كما يقول محمد علي الأكوع " كانت أخطاء الأئمة والظالمين وتعاليهم واحتقارهم لشعبنا الأساس والأرضية الخصبة لنمو الأفكار التحررية وحوافز التململ والتذمر والتمرد " كما قالها الفيلسوف حسن الدعيس _ أنظر حول ذلك بجلة اليمن الجديد العدد السابق .

مرحلة في البدء كان الفعل ـ على محدودية هذا الفعل كما يراه البعض ـ ، وهو تتويج لسلسلة الاقتحامات وأفعال الهتك والتفكيك الأولى ، الواعية وتلك الكامنة في اللاشعور أو هواجس الفعل المسكوت عنه التي اكتملت في خطواتهم السياسية والعملية اللاحقة،...، إن ضمير الأحرار لم يتحمل وقوفهم صامتين على مايجري فقاموا بمسؤولياتهم الأخلاقية من أجل صنع لحظة فرح عظيمة تخفف وطأة الحزن والبؤس اليومي الذي كان الناس يحيونه، تحت الظلال الثقيلة للإمامة التي تمكنت طوال تاريخ حكمها الذي ساد اليمن من استخدام سلاح الخرافة ، وسلاح الدين ضد استيقاظ وعي الشعب لتحقيق مصالحه ، وفي وجه ضرورة امتلاكه وعي الحرية ، فقد تم تقديم فعل الأحرار ذلك من قبل الإمامة إلى الشعب باعتباره فعلاً ملعوناً ومجنونا ، بل فسقاً ، وكفراً ، وخروجاً عن النص الثابت التاريخي المقدس. ومع ذلك فإن المثقفين الأحرار قد جسدوا بحق الرمز الشامل لمعنى الطليعة باعتبارهم الفئة الوحيدة التي كانت مؤهلة للإضطلاع بذلك الدور الريادي ، وهم القطاع أو الجماعات الأولى من المثقفين الذين استجابوا لنداء الضمير لغزل خيوط الشفق الأولى، وانتقل بذلك الإحساس بالظلم والعتمة لديها الى وعي إصلاحي وممارساتي في حدود شرط وجودهم التاريخي آنذاك. إلى أن أتت اللحظة التي بدأ فيها خفوت صوتهم وتراجع دورهم الطليعي الرائد.. وتزعمت قيادة الحركة الوطنية في بُعديها الاجتماعي والسياسي ، قوى ثورية جديدة، حاملة راية المسألة الوطنية وروحية الفكر السياسي القومي، وجنين فكر اليسار الاشتراكي ، في صيغته اليمنية الهجينة ، على كل تعقيدات وانتقالات هذا المسار التاريخي الصعب والمعقد.

وبعد :

لقد ترك المثقفون الأحرار تراثاً أدبياً وفكريا ، وسياسيا غنياً مازالت الكثير من أوراقه وصفحاته حقلاً بكراً للدراسات لم تَطلْه الأقلام بما فيه الكفاية، وبما يستحق من الجدية والعمق ، وهو بحاجة الى إعمال الفكر النقدي فيه ، والى القراءة البحثية العلمية المتأنية الصبورة لاستنطاقه وبحث جوانبه ومجالاته المختلفة! ، شعر، أدب ، فكر ، سياسة ، ثقافة ، سوسيولوجية ، تاريخ، تنظيم... الخ .

ويمكنني القول إن الرعيل الأول من المثقفين كانوا بالفعل العمود الفقري لحركة الأحرار اليمنيين ، والعنصر الأساسي المكون ، والقائد للحركة ، حتى دخول التجار الى قيادته بشكل واضح في الخمسينيات مع تأسيس الاتحاد اليمني في عدن وفي تحولاته اللاحقة .

٤ ـ خلاصة عامة :

لقد أكدت تجربة المثقفين الأحرار الدستوريين ان عملهم المخلص والنبيل في الزمن الإمامي ، الصعب ، هو الاستثناء الذي يؤكد لحضور هذه القيمة الكبيرة في سلوكنا الثقافي والسياسي المعاصر ، هذا من جانب ، والتأكيد الآخر المستخلص من تجربة كفاح المثقفين الأحرار ، وهو أن الأعمال العظيمة، والنفوس الكبيرة ، صاحبة الرؤى والمشاريع الكبيرة ، هي مثل النقش على الصخور لا يندثر وتشع معانيه مضيئة نحو مستقبل الأيام الآتية... أو هو الحفر بإزميل الكلمات النبيلة ، التي من المفترض أن تؤتي ثمارها الطيبة ولو بعد حين ، على انه في رحلتنا السياسية اليمنية المعاصرة ، من خلال نموذج رحلة كفاح المثقفين الأحرار في مسيرة معارضتهم السياسية القاسية للنظام

الإمامي القروسطي،...، يبدو هنا وكأن رحلة كفاح الأحرار جاءت أو كانت في وسائلها ومفاهيمها وطرائق عملها النوعية الجديدة، وكذا في نتائجها الإصلاحية تمهيد لما هو مطلوب لتأسيس أرضية ومدار نوعي جديد يفرض نفسه كقانونية جديدة بديلاً عن استمرار هيمنة قانونية التخلف التاريخي ، وهنا فإنه لا مفر أمامنا من قراءة رحلة كفاح الأحرار الدستوريين ، باعتبارها مرحلة تمهيدية في مواجهة زمن تاريخي كثيفٌ بالسواد ، هو عمر قرون التخلف الطويلة التي سادت اليمن ، كزمن تاريخي تخلفي امتلك قانونية وموضوعية استمرار هيمنته بالماضوية على حاضر الناس آنذاك ، حتى أنك لا تستطيع أن تفصل بشكل جدي قاطع بين الزمن القائم السائد والزمن الماضي في سياق قراءة دلالة ومضمون الزمن في الواقع والحياة العملية.

وإلى ذلك فإن المحاولة الثانية لمقاومة ذلك الزمن والتي تمثلت بتجربة الأحرار الدستوريين جاءت لتنهض مجدداً بالأحلام المحمولة في فكر الأحرار من أجل زحزحة الواقع السياسي العملي مجدداً كمحاولة ومساهمة في حل إشكالية وعي الحرية كقضية إنسانية خالدة ، وذلك لصالح انتصارها في الوعي ، في الحلم وفي التاريخ السياسي الآتي –وهو ما تحقق بعد ذلك - ، باعتبارها إشكالية كفاحية ومعرفية ؛ مفتوح مسالة رفدها وتطويرها وإغنائها بفعل كل الناس وفي كل الأجيال.

وبهذا المعنى يظهر وكأن السياسي المنتج للتخلف متمتعٌ بالإصرار على ذلك ومترصد لأية إرهاصات عملية من أجل مستقبل الشعب ، لم يستطع ولن يستطيع أن يزيح كلية جنين فكرة الإصلاح والاستنارة العقلية باعتبارهما

لا ينفصلان عن إشكالية وعي الحرية كقضية إنسانية تاريخية ، وذلك في تصورنا هو ما يفسر استمرار مقاومة منطق القوة فوق الحق ، وفكر الغلبة ، الحرب ، والغنيمة ، ولما كان هذا الصراع في اليمن يتخذ طابعاً سجالياً حيث تبادل النصر والهزيمة بين أطراف هذا الصراع فإن وضعية المجتمع والسياسة والثقافة لا تزال تتسم بحالة عدم الاستقرار ، وسيادة قانون القطع والصدام ، ولغة النفي والمصادرة، وبتعبير أخر هيمنة آلية تدمير التجربة الوطنية والشعبية الإنسانية وعدم الاستفادة من الخبرة العملية الحياتية ، وما يتراكم منها في حياة المجتمع والناس ، وكل ما سبق ليس سوى تأكيد لاستمرارية آلية القطع التاريخي الداخلية...آلية عدم الاستقرار والثبات النسبي ،وضعف الوحدة السياسية والمجتمعية في التاريخ ، وكأننا لا نسير نحو التاريخ الآتي - أي المستقبل - بل نرتد الى الماضي كمرجعية للتقدم من خلال الماضي ، وهنا يكمن جوهر أزمة اشكاليتنا الوطنية اليمنية ، وهو ما يجعلنا نقرأ رحلة كفاح الأحرار الدستوريين باعتبارها حالة الاستثناء النوعية ، التاريخية ، التي حاولت تجاوز أو تخطي هيمنة قانون العادة الاجتماعي السياسي التاريخي في الحياة اليمنية ، والذي ارتفع في سياق التجربة التاريخية الطويلة ليتخذ بعض صفات " القانونية " التي لم نستطع كسر آليات عملها وفعلها فينا حتى اللحظة .

وهو ذاته ما يفسر حالة القطع ، أو عدم التواصل في حلقات التجربة الثورية ، السبتمبرية الشعبية والوطنية ، في صورة انعدام التواصل فيما بين التجربة الثورية السبتمبرية المجيدة مع ما قبلها مباشرة أي تجربة الأحرار الدستوريين ، هذا الى جانب عوامل أخرى خارجية ، وهو ما يكشف أزمة تجربة السياسة والثورة ومصاعبها في اليمن الجمهوري القبلي العسكري ،

الذي قاد بالنتيجة والضرورة الى حصار ثورة ٢٦ سبتمبر ، وإعاقة مسارها الثوري التطوري والتقدمي، بفرض منطق إعادة تكييف كفاح الشعب اليمني البطل وفق رغبة مصالح القوى الاجتماعية التقليدية الماضوية - كدليل على قوة حضور الماضي في الحاضر - التي وقفت وراء حماية استمرار القانونية التخلفية التاريخية في عمقها المأزوم ، التي رفع عنها الستار سياسياً في ٥ نوفمبر ١٩٦٧م .

وأستطيع القول انه ما زالت آثار هذه القانونية التخلفية التاريخية مستمرة بأشكال مختلفة حتى اليوم ، كقانونية لها شروطها الموضوعية التي توفر لها عوامل الدفاع الذاتي الداخلية عن وجودها واستمرارها المسيطر وأقول ذلك، بعيداً عن التفسيرات النظرية المجردة ، وأوهام عقلية التآمر أو إيديولوجيا المؤامرة .

الرعيل الأول من المثقفين وانقلاب ١٩٤٨م*

ان حركة الأحرار هي الإطار الجامع لكل أسماء الاستنارة الفكرية والسياسية المعاصرة في اليمن . و تحت هذا العنوان تدخل الأسماء الإصلاحية المنورة بدءاً من المحلوي ، والدعيس ، الى أحمد عبد الوهاب الوريث ـ الى المطاع و العزب وأحمد الكبسي ، و الزبيري والنعمان، وعبد الله علي الحكيمي. وقد وجدت من المفيد ، بل ومن الضروري ان ندخل ضمن الإطار العام لهذا الكتاب هذا القسم من القراءة ، وذلك بتقديم قراءة موجزة لحركة الأحرار ، و تكويناتها الفكرية والسياسية و التنظيمية ، وملامسة الأساس الاجتماعي للحركة بأجنحتها أو تياراتها المختلفة . حيث لا يمكن فصل هذه الأسماء ، وعبد الله الحكيمي في طليعتهم عن مجموع حركة الأحرار فهو يشكل أحد أركانها ، وأقطابها البارزين والمؤسسين ، لذلك كان ضرورياً ان يكون هذا القسم ضمن محتويات الكتاب وهذا القسم هو محاولة لقراءة الأساس الفكري، الاجتماعي، لحركة الأحرار في خطوطها العامة التي يشكل الحكيمي أبرز رموزها . مروراً بقراءة انقلاب ١٩٤٨ م ونتائجه الفكرية والسياسية، وقبل الولوج في الحديث عن ذلك علينا ادارك ماذا يعني مصطلح المثقفين أو الإنتلجنسيا ومن هم ؟ بهذا الخصوص كتب الكثير من الباحثين من مختلف الاتجاهات الفكرية والسياسية فكانت الحصيلة منها جملة من الآراء والتصورات المتباينة والمتناقضة حتى ضمن الاتجاه الفكري الواحد خاصة في تحديد القنوات التي تتشكل منها هذه الفئة.

---

* هذا البحث عبارة عن فقرة من رسالة ماجستير ، قدمت لمعهد العلوم الاجتماعية في موسكو عام ٩٨٦م وتم نشرها في مجلة " الثقافة " اليمنية / صنعاء يناير ١٩٩٤م عدد رقم " ٨ " السنة الثانية .

وباختصار - دون الدخول في معمعة هذه الإشكالية - ففيما يتعلق بتعريف من هم فئة المثقفين أو الإنتلجنسيا يقدم المفكر الثوري انطونيو غرامشي تعريفاً دقيقاً ، حيث يقول عن تشكل فئة المثقفين " هل يُشكّل المثقفون طبقة اجتماعية مستقلة أو أن لكل طبقة اجتماعية فئتها المثقفة الخاصة بها " [1] أي باعتبارها جزءاً من الطبقة ولا يمكن بالتالي التعاطي معها وإدراكها إلا في سياقها الاجتماعي - الطبقي ، وهناك تعريف آخر ذو طابع تحليلي سوسيولوجي يقول " إن الانتلجنسيا تسمى بالانتلجنسيا لأنها تعكس تطور المصالح الطبقية والتكتلات السياسية في المجتمع بأسره ، وتفصح عنه بأكبر قدر من الوعي وأكبر قدر من الحزم وأكبر قدر من الدقة"[2] و المقصود في كلا التعريفين ان المثقفين ليسوا كتلة مائعة فوق الطبقات ولا هي الطبقة الوسطى كما يذهب الى ذلك، بعض ممثلي العلم الاجتماعي البرجوازي ، بل هي إفراز ونتاج وجود الطبقات الأساسية بل وحتى غير الأساسية في كل مجتمع حيث أن لكل طبقة مفكريها ومثقفيها وسدنتها الأيديولوجيين المدافعين عن مصالحها ومن حيث الواقع العملي للتطور الاجتماعي ليس بوسع أية طبقة ، الإقطاع ، البرجوازية الوطنية أو البرجوازية الصغيرة أو الطبقة العاملة ترسيخ وجودها وسيادتها من دون وجود شريحتها المثقفة المتعلمة وهذا يسري على التشكيلات الاجتماعية الاقتصادية في التاريخ العالمي . ان المثقفين ليسوا شريحة أو قوة سرمدية أزلية بل ظاهرة ارتبطت بظهور المجتمع الطبقي وبانقسام أو انفصال العمل الذهني عن البدائي أو اليدوي ، في أواخر المجتمع المشاعي البدائي ، كما أن المثقفين أو الانتلجنسيا - من جانب آخر تسمية تاريخية يتغير مضمون وطابع

---

[1] انطونيو غرامشي نقلاً عن كتاب هشام شرابي " المثقفون العرب والغرب ص ١٥ ١٩٧٨م بيروت .
[2] ف . لينين بصدد المثقفين ص ٢٧ ، دار التقدم موسكو ترجمة الياس شاهين ١٩٨٣م .

وظائفها ودورها الاجتماعي تبعاً للشروط الملموسة ، وقد عمد بعض المهتمين بفئة أو شريحة المثقفين منذ مستهل نشاطهم السياسي والأدبي إلى دراسة سيماء المثقفين الاجتماعية ومكانتهم في البنية الاجتماعية وأوضح أن المثقفين ليسوا طبقة مستقلة .. أو أنهم لا يمثلون أية قوة سياسية مستقلة [٣] و يستخدم كلمة مثقف أو مثقفين لا بمعنى الأدباء أو الكتاب كما يتصورها البعض عندنا اليوم بل بمعنى كل الناس المتعلمين ممثلي المهن الحرة بوجه عام ، ممثلي العمل الذهني بالمقارنة مع ممثلي العمل العضلي أي المعنى العام والواسع لمفهوم كلمة المثقفين .

ويتسع نطاق و حدود كلمة أو مصطلح مثقفين في البلدان النامية - العالم الثالث والرابع - ليشمل قطاعاً واسعاً من ، المنظرين السياسيين المعلمين ، العاملين في مجال الكتابة ، الأدباء المحامين ، أساتذة الجامعة ، الطلبة ، الموظفين ، المهندسين والعاملين في المجالات التكنيكية وهذا التعريف قد يبدو صائباً إذا ما أخذ بالمعنى أو بالتعريف العام الواسع للمثقف ، وهو لا يأتي ولا يصبح دقيقاً في نطاق معرفة المثقف وقراءته في سياقه الذاتي الابداعي الخاص أي بالمعنى الخاص للمثقف والدلالات المباشرة لمحتوياته .

التكوين الاجتماعي للرعيل الأول من المثقفين :

وقبل الحديث عن التركيب الاجتماعي للمثقفين اليمنيين قبل الثورة سنشير إلى المشارب والقنوات التي تشكلت منها هذه الفئة ، فقد شملت كلمة أو مصطلح المثقفين [٤]. العسكريين الكبار المتنورين ، المعلمين ، رجال الدين "

---

[٣] نفس المصدر ص ٣ – ٤ .

[٤] علما ان مصطلح مثقف لم يكن مستعملاً ولا شائعا حينها بالشكل الذي تتعاطى معه اليوم فالمثقف " أو العالم " هو المتبحر الواسع في الدين والقارئ المطلع في التاريخ الإسلامي خاصة القضايا الفقهية والشرعية وعلوم اللغة والقضاة أبرزهم ، والتسمية التي كانت شائعة ومستخدمة في الفكر التقليدي وما زلنا نصادفها كثيرا اليوم

العلماء " ويدخل ضمنهم القضاة وهم بصورة عامة كانوا يشكلون أو يمثلون الفئة المشرعة أيديولوجياً للحكم ، تقوم بمهام إدارة ديوان القضاء والتعليم " ويتقلد أبناء هذه الفئة المناصب في الأولوية - فيما عدا الجيش - وعمال النواحي فيشارك فيها المشائخ بالنصيب الأكبر ".[٥] ويشير د. أحمد الصائدي عن فئة القضاة " ان توليها المناصب لم يقتصر على الأولوية بل أنهم تسلموا مناصب هامة في الجهاز الحكومي للدولة "[٦] وهم يدخلون ضمن مفهوم المثقفين بالمعنى التقليدي، حيث كان القاضي عبد الله العمري في قمة الجهاز الحكومي ، كرئيس للوزارة وقد شغل جميع المثقفين الأحرار مواقع قيادية مختلفة في الإدارة الإمامية، ومعظمهم من أصول اجتماعية فلاحية وقبلية ، وشرائح اجتماعية وسطى ، وتجار، ومشائخ أرض، وإلى جانب الفئات السابق ذكرها كانت هناك فئة الموظفين أو جماعات الموظفين وهم العاملون في الجهاز الإداري على قلتهم وعلى بدائية وضعية الإدارة ومفهومها وكذا الملتحقين بالجيش وغالبيتهم من أبناء الأسر المقربة للحكم أو من أبناء الفئات الفقيرة والمتوسطة التي اضطرت الإمامة إلى إلحاقهم بالجيش في أولى البعثات العسكرية إلى العراق أواخر الثلاثينيات والأطباء و المترجمين على قلتهم - كما تشير إلى ذلك الباحثة جلوبوفسكايا - وجميعهم يشكل بدرجات متفاوتة البناء الفوقي السياسي - الايديولوجي ونقيضه التاريخي في الوقت نفسه وهي جميعاً العناصر التي يبدأ ضميرها يستيقظ تجاه ما هو قائم من ظلم وفساد وتخلف عام، أي الفئات والعناصر التي تجاوزت علاقاتها بما يجري من استغلال وفساد

في الثقافة الرسمية وأجهزة الأعلام تحت تسمية العلماء دون تحديد علماء ماذا ؟ ويقصد بها تلكم الفئة التي تختزل العقل والفكر والدين في ذاتها باعتبارها عقل الأمة وحاضنة الدين الحاكمين بأسم الله في الأرض التي من حقها إصدار الفتاوى بالتكفير والقتل للبعض ، وصكوك الغفران والإيمان لمن يسيرون على خط مصالحهم المادية الدنيوية من خلال توظيف الدين سياسياً لمصالحهم المباشرة .

[٥] دراسات في تاريخ الثورة اليمنية ص ٢٣ ، مؤسسة ١٤ أكتوبر عدن .

[٦] د. أحمد قائد الصائدي حركة المعارضة اليمنية ص ١٩ .

وتخلف حالة الإحساس الأولى بالظلم إلى مرحلة الوعي المرتبط بالدعوة للإصلاح والتنوير ـ كما في حال الأحرار اليمنيين ـ أو في صورة طرح شروط التغيير الجذري كما في أوضاع وحالات أخرى .

وفي هذه المرحلة من أوائل الثلاثينيات وبداية الأربعينيات تكونت فئة المثقفين بالمعنى الجديد والمغاير نسبياً للسائد الثقافي ، في البدء كحالة ثقافية ـ فكرية محدودة ، هي أساس وامتداد لنضالات محمد المحلوي والدعيس وغيرهم من العناصر التنويرية المبشرة بأفكار التجديد والإصلاح والاستنارة العقلية في إطار تجديد الفكر الديني في مواجهة الجمود السياسي ـ الفكري والاجتماعي لنظام الحكم السياسي الإقطاعي " الخراجي " ـ ثم كموقف وحركة سياسية فيما سمي لاحقاً حزب الأحرار ١٩٤٤م ، والجمعية اليمانية الكبرى ١٩٤٦م على ما تحتويه تسمية الأحرار من تباينات فيما بينها حيث يمكن القول إنها في صيغتها النهائية تشكلت من ثلاث محاور أو قوى يمكن ترتيبها كالتالي: قوة بيت الوزير وملحقاتها من البيوتات الحاكمة أو المتضررة من السياسة الإمامية الأسرية المطلقة وتنتمي اجتماعياً وطبقياً للشريحة الإقطاعية أو شبه الإقطاعية الامامية إسماً ومسمى، والمحور أو الاتجاه الثاني هو : القوى التجارية في المهاجر اليمنية ، وتحديداً عدن والحبشة ، وهي قوة ثابتة كانت متضررة من السياسات الإمامية ، وقد شكلت السند المادي لكل حركة الأحرار لاحقاً، وتعود انتماءاتها الاجتماعية الطبقية ، إلى الفئات الزراعية العليا المالكة، في المناطق الجنوبية والوسطى، وإلى رموز البرجوازية التجارية والكمبرادية والمقاولات ، ثم قوة المثقفين الإصلاحيين المستنيرين المعارضين من خارج الحكم بالمعنى السياسي المباشر لدلالات الحكم المادية والمعنوية وعلى

اختلافات توجهاتهم الثقافية الفكرية ومشاربهم الاجتماعية التي يصعب معها تحديد معالمها السياسية ومواقفها كحركة موحدة، ويمكنني القول : إنها جميعاً في رؤاها ومواقفها تمثل مصالح الطبقات الوسطى في البلاد حاملة مشعل الإصلاح والتجديد والتنوير، وأستطيع القول-كذلك- أن المثقفين شكلوا القوة الأساسية في جسم الحركة، وعقلها المحرك والفاعل، وكما يقول الفقيد الأستاذ، عبد الله عبد الرزاق باذيب حول تسمية الأحرار إن " الأحرار " هو الأسم الذي يطلق على جماعة من اليمنيين يختلفون في كل شيء ولا يجمع بينهما إلا شيء واحد أو هدف واحد، هو النقمة على الأوضاع القائمة في اليمن !! أي المملكة المتوكلية "[٧] كان ما د معها إنما هو همُّ الإصلاح بأية وسيلة وبأية قوى وهي عموماً الأسئلة والبواعث الد حفزتها منذ الوهلة الأولى للتقارب والتجمع في إطار تسمية حزب الأحرار.

لقد تكون القطاع الغالب من مثقفي تلك الفترة - الرعيل الأول من المثقفين - ، باختصار شديد من أبناء الفئات المتوسطة و الميسورة مادياً وفكرياً، التي استشعرت الضرورة الوطنية والتاريخية للإصلاح وتجديد النظام السياسي . ونرى إن دراسة المثقفين بصورة عامة على أساس منشئهم الاجتماعي الطبقي وحده غير دقيق حيث المؤشر أو المقياس الطبقي في تلك الأوضاع يعتبر مؤشراً ناقصاً وقاصراً لا يمكن أن يؤدي إلى معرفة المواقف السياسية الفكرية للمثقفين - في غياب فرز سياسي وطبقي واضحين - ، فمن نطاق واحد كما هو معروف ممكن يفرز ويخرج التقدمي و الرجعي والوسطي وبشكل خاص في البلدان ضعيفة التطور التي ينعدم في إطارها الفرز

[٧] عبد الله عبد الرزاق باذيب كتابه - كتابات - الجزء الأول ص ٢٤٤ دار الفارابي .

الاجتماعي والتمايز الطبقي بوضوح كافٍ ، فكلما ازداد تماسك المثقفين وتجانسهم وتراصهم على أساس من التطور الاقتصادي - الاجتماعي لبلد (ما) كلما ازداد تماسك المثقفين وتوحدهم على أساس من أرضية الوجود والوعي بهذا القدر أو ذاك . على أن لتكون البواكير الأولى للمثقفين في صورة الأحرار اليمنيين شروطها " الذاتية والتاريخية " الخاصة بها ، والمرتبطة بطبيعة الأوضاع الاستثنائية تاريخنا ، حتى بما كان سائداً في المنطقة العربية . وهي مسألة مأخوذة هنا بعين الاعتبار .

ومنذ البدء علينا أن نؤكد على فكرة جوهرية تاريخية علمية وهي " أن هيمنة المثقفين النسبية في بداية أي حركة قد لوحظ في كل مكان [8]، أي أن نشوء وتكون فئة المثقفين في البدء يبدأ من بين أبناء الأسره الأرستقراطية لأنهم يمثلون الفئات الميسورة مادياً وفكرياً أي العناصر الواعية التي تحصلت على قدر من العلم والثقافة والدراسة ما يؤهلها لحمل مشعل الاستنارة الفكرية والعقلية . وهذا القول ينطبق سواء على البلدان التي كانت مستعمرة - بفتح الميم - أو مستقلة كحال اليمن " الإمامي " حيث الجيل الأول من المثقفين هم عموماً من أبناء الطبقات أو الفئات الميسورة أو القريبة من الحكم - كبار الموظفين ، عسكريين أو مدنيين - القضاة - وفقط في مراحل التطورات السياسية الاقتصادية - الاجتماعية اللاحقة يبدأ التدفق الكثيف للمثقفين من بين صفوف الشرائح الوسطى وبحجم أكبر ، وكذا من أبناء الفئات الاجتماعية الفقيرة الذين يرفدون أو يصدرون الجمهور الأكبر من المثقفين في معظم الأقطار النامية .

---

[8] ف . لينين - بصدد المثقفين ص ٦٢ دار التقدم ، موسكو .

فالأفكار الجديدة الإصلاحية والتنويرية والثورية دوماً يحملها إلى الحياة الفئات والشرائح التي أذهانها وعقولها متفرغة ومتفتحة لتقبل الأفكار الجديدة المبشرة بالاستنارة الفكرية والعقلية وهي دوماً - كما أسلفنا - تأتي من وسط الطبقات المالكة أو القريبة من الحكم أو الميسورة نسبياً وهي الفئات والشرائح ذات المنشأ الاجتماعي والموقع المادي القريب من مواقع الحكم ولكنه فكرياً وثقافياً وسياسياً يقف في صف معارضة الحكم وهي العناصر التي أتيحت لها فرص الدراسة والتحصيل الثقافي والعلمي - التعليم - ومن هنا يأتي تأكيدنا على أن " الذين يتصورون متوهمين ان موقف الإمامة المعادي لمسألة التعليم ونشر العلم وتوسيعه إنما هو أساسه التخلف العام الذي ساد البلاد فقط ، إنما يقعون في خطا جوهري ، فالأساس إنما هو الموقف الأيديولوجي - الطبقي الكامن في أيديولوجية الطبقة السائدة وموقفها من انتشار التعليم والثقافة والخوف من بروز ثقافة القوى الاجتماعية الصاعدة - في طور التكون - فالقصد كان حجب العلم والثقافة وقصرها على فئات اجتماعية ضيقة جداً وهو في الواقع شكل من أشكال قمع الفئات الاجتماعية الشعبية بهدف خلق مسافة كبيرة بين وعي القوى الاجتماعية الفقيرة وحقيقة مصالحها المادية أو بمعنى آخر إقامة حالة من التناقض بين معرفة، ومصلحة الجماهير الشعبية ، يقود إدراكها ووعيها إلى الخرافة والجهل وهو بالفعل ما جرى في العهد الإمامي حيث تم تشويه الصراع الإيديولوجي وطمس الصراع الاجتماعي وعجزه عن التعبير عن نفسه بشكل واضح وعميق .. جرى خلالها فرض لون واحد من الثقافة والتعليم في الحدود التي شهدناها "[9] من هنا لا غرابة أن نجد ذلك

[9] قادري أحمد حيدر - (عن الحياة الثقافية والتعليمية) صحيفة الأمل صنعاء ١٩٨٤/١٢ العدد " ٨٢" وإلا كيف نفسر خوف الإمامة الدفين من المدرسة ومناهج التعليم الحديثة التي حاول الأستاذ / أحمد النعمان إدخالها

الغياب الكبير لمثقفي الجماهير الشعبية في هذه المرحلة ، لقد هيأ " التخلف الاقتصادي الاجتماعي لليمن الغياب الكامل للمؤسسات الصناعية مع مستوى منخفض للنظام التعليمي والخدمات الصحية ، وكانت هذه أسباب حقيقية للنمو الأساسي الذي يعتمد عليه المثقفون المحليون وكانت فئة المثقفين قليلة للغاية ـ كما تشير جلوبوفسكايا ـ ليس بالنسبة لعدد السكان بشكل عام بل وحتى سكان المدن ، فكان عدد مدرسي المدارس الدنيوية محدوداً ، انحدروا من حيث العلاقات الاجتماعية بالأساس من الفئات المتوسطة لسكان المدن وأغنياء الفلاحين الذين يعيشون في المناطق المحيطة بالمدن "[١٠]. وفي تقديري أن المثقفين الأحرار اليمنيين ، قد شكلوا النواة الأولى والبذرة العملية والسياسية والفكرية لصورة المثقف العضوي الجديد، أو الرعيل الأول من المثقفين اليمنيين .

المناخ السياسي الاقتصادى لكفاح الرعيل الأول من المثقفين:

لقد عبر التخلف الاقتصادي الاجتماعي عن نفسه في المجتمع اليمني بأبشع مظاهره فخلال قرون طويلة ظلت القوى المنتجة في مستوياتها البدائية المتحجرة فلم يطرأ على الحياة الاقتصادية ـ علاقات الإنتاج، تحديداً ـ أي تطور أو تجديد نسبي لعبت خلالها العلاقات الإنتاجية الإقطاعية ـ الإمامية ـ الخراجية، دوراً كابحاً لأية إمكانية ولو بسيطة لتحسين وضعية القوى المنتجة وتطوير الحياة الاقتصادية ، جمدت في الواقع أية إمكانية ولو بسيطة لإجراء أي تعديل أو إصلاح في مضمون علاقات الحكم وفي بنية النظام السياسي

الى قريته في ذبحان وكذا سعيها الدؤوب لإغلاق مدرسة الأستاذ / عبد الله الحكيمي الموسعة والحديثة التي أقامها على نفقته الخاصة في قريته الاحكوم لتستوعب طلاب من مناطق وقرى مختلفة وتم تدميرها ..

[١٠] ـ ايلينا ـ جلوبوفسكايا ـ كتاب ثورة ٢٦ سبتمبر ص ١٤٢ ترجمة قائد طربوش ، دار الفارابي .

والمجتمعي لزمن طويل، ويمكن القول : إن استمرارية سيطرتها الاقتصادية الاجتماعية والسياسية والسيكولوجية التاريخية خلقت نوعاً من الركود العام لواقع حياة المجتمع الإنتاجية والاجتماعية والروحية بصورة عامة.

فلقد أوجدت السيطرة التاريخية للإقطاع " الإمامي " حالة من الركود العام للقوى المنتجة بعد أن استنفدت العلاقات الإنتاجية الإقطاعية - "الإمامية "، جدلية حركتها وتطورها مما ساهم في الواقع في تعميق أزمة الطبقة حيث " أن الإمام لم يكن يرغب باعتباره إقطاعياً وحامياً للإقطاع ، ولعلاقات الإنتاج الإقطاعية في تغيير أسلوب الإنتاج القائم وعندما اقترح عليه بعض المفكرين وكان من ضمنهم ابنه محمد إدخال الوسائل الميكانيكية إلى الزراعة ، وحفر الآبار لري الأراضي أجاب : إننا لا نريد فتح هذا الباب ، إننا نخشى أن يعرف اليمنيون وبالذات ذوي الأملاك منهم ذلك وأن يستفيدوا من هذه الوسائل الحديثة وحينئذ سيرتفع سعر أراضٍ وفي هذه الحالة لن نستطيع شراء أراضٍ جديدة لأولادنا وتوسيع أملاكنا ، إن إدخال الآلات الحديثة إلى الزراعة كان سيؤدي إلى إنشاء بذور لعلاقات جديدة ذات طابع رأسمالي ".[11]

وهذا ما يفسر عزلة الإمامة الطويلة عن العالم الخارجي وكذا خوف الإمامة والمثقفين السلفيين المرتبطين بالحكم بصورة مطلقة من قضية أي حراك اجتماعي في الواقع ناهيك عن فكرة التقدم وكل ما هو عصري يفتح نافذة على العالم الخارجي .. الأمر الذي كان حينها متوافقاً واللحظة السياسية والنفسية لتطلعات المثقفين الأحرار الذين كانت عقولهم وأعناقهم تشرئب للدخول الى العصر ، وكسر حاجز العزلة والجمود التاريخيين اللذين استطاعت

[11] د. محمد علي الشهاري " - طريق الثورة اليمنية ص ٥٧ - ص ٥٨ طبعة دار الهلال نوفمبر ١٩٦٥م .

الإمامة ترسيخهما في بنية الوعي الجماهيري، حيث برزت ظاهرة نفسية العداء لكل ما هو أجنبي ، فتشكلت السيكولوجية الاجتماعية للسكان – في المناطق الشمالية القبلية تحديداً - على أساس من العداء للأجنبي - المستعمر" بل ولكل ماهو خارجي أو جديد حفاظا على الوضع القائم - وهي كما يرى البعض يمكن أن تكون قد ساعدت على استقلال البلاد في مرحلة من المراحل ، إلا أنها في فترة لاحقة يمكن القول أنها وقفت عقبة وعائقاً أمام تقدم البلاد ، بأسم الاستقلال الزائف.

فالنضال ضد الأجنبي وتشكل نزعة العداء له تاريخيا يمكن القول أنهما أثرا على السيكولوجية الوطنية والقومية لجماهير الشعب على أن استمرار السيطرة الإقطاعية " الإمامية " التاريخية المطلقة ، كان في الواقع يتنافى وتطوير القوى المنتجة ورفع مستوى الحياة المعيشية الإقتصادية ، والمادية لجماهير الفلاحين والسكان الذين كانوا يخضعون لكافة أنواع النهب المادي والاقتصادي من خلال مختلف أشكال الضرائب غير المشروعة والتي لم يعرفها أي قطر عربي. حيث مارست الإمامة خلال فترة حكمها خاصة في ظل يحيى وأحمد أبشع أنواع القهر المادي والفكري والنفسي ، اشتد خلالها واقع الاضطهاد الاجتماعي والاستغلال البشع لجماهير الفلاحين ، باستخدام كافة أساليب البطش ، فلم يكن هناك أي فارق بين ميزانية الدولة وجيب الإمام الخاص حيث ميزانية الدولة تعتمد على الضرائب الباهظة على محاصيل الفلاحين التي تصل أحياناً حداً أعلى من قيمة منتوجاتهم الزراعية الأمر الذي يترك عليهم ديوناً يجب تسديدها تسمى " بالبواقي" . وحول هذه القضية يمكن

العودة إلى كتيب الأستاذ / أحمد محمد نعمان "الآنة الأولى" وغيرها من الكتابات .

كما اعتمدت الإمامة على الأسلوب التركي العثماني في استغلال الفلاحين وهو اعتماد نظام " الإلتزام " الذي يعني الاستغلال المركب للفلاحين، كما استخدمت ظاهرة " السخرة " أي عمل الفلاحين في أراضي الإقطاعيين والحكام الكبار وهذه الظاهرة أثقلت كواهل الفلاحين المتوسطين والصغار بالديون المرهقة ، وتوسعت عملية المراباة وتحول الكثير من الفلاحين إلى أجراء في أراضي الإقطاعيين ، ومن ثم إلى الهجرة الداخلية وإلى الخارج ، بشكل أساسي ، يمكن القول إن مسألة الملكية والحكم قد توحدتا في ظل الإمامة كامتداد تأريخي لكل نظام الدولة العربية الإسلامية ، واندمجت - الدولة - السلطة الإمامية - بالثروة في أجلى ما يكون الاندماج والتوحد حيث الإمام ظل الله في الأرض والثروة والمال والأرض مشاعة في يده لا فرق بين المال الخاص والعام ، على ان البخل الشديد للإمام يحيى بن محمد كان يمنعه من التفريط بالمال العام وأراضي الدولة في شكل هدايا وعطايا وهبات و يبدو أن البخل كخاصية ذاتية ونفسية في الإمام يحيى كان في مثل هذا الموضع بمثابة فضيلة غير مقصودة .و عطاياه إنما كانت تتمثل في تعيينه للقضاة والحكام والعمال على نواحي ومناطق وألوية البلاد ، كهبة منه مع التزامهم بما هو لبيت المال وله .

ويشير الفقيد عبد الله باذيب : " لقد كانت دولة الإمامة الإقطاعية بالاشتراك مع الملاك الكبار للأرض لا تكتفي بالاستيلاء على الفائض لهؤلاء

الفلاحين " الأقنان" بشكل ضرائب وحصص من المحصول .. بل كانت تمد أيديها أيضاً على عملهم الضروري اللازم لمعيشتهم ومعيشة عائلاتهم "[١٢].

ان هذه الوضعية الاقتصادية الاجتماعية القاسية التي كابدتها جماهير الفلاحين والتجار والبرجوازية التجارية الناشئة عن طريق حكر التجارة في إطار الأسرة الحاكمة وأعوانها ومصادرة ممتلكات القوى المعارضة كظاهرة من ظواهر اندماج الملكية بالحكم أو علاقة توحد - الدولة - السلطة بالثروة - تراجعت معها - كما يشير راشد البراوي - التجارة حتى عما كانت عليه أيام الأتراك بل أن كتاب " اليمن المنهوبة المنكوبة " يشير إلى أن الأوضاع الاقتصادية والتجارية وأحوال الطرقات والمباني ، والصحة و المستوصفات ، وكافة أشكال إدارة الحكم وشؤون المجتمع كانت أسوأ منها في الأوضاع الإمامية بعد الاستقلال عما كان عليه الحال في ظل الاحتلال العثماني ، وهنا المأساة . ولهذا كانت من أولى مطالب هيئة كبار علماء صنعاء في المرحلة المتأخرة من حياة الإمامة - الإمام يحيى - تتضمن منع أولاد الإمام والأمراء والعمال من الاشتغال بالتجارة ، مما فاقم حدة السخط الشعبي لدى جماهير الفلاحين والقبائل، وقد أدت وقادت سياسة الإمام يحيى ، من بعد اتفاقية أو صلح دعان ١٩١١م ، وخاصة بعد خروج الاحتلال التركي ١٩١٨م المتمثلة في الاحتكار المطلق للسلطة والحكم وإقصاء اعوانه الأساسيين الذين قاوموا معه الاحتلال التركي، إلى جانب إثارته للنزعات القبلية والطائفية من خلال حروبه الطائفية والقبلية على مناطق البلاد المختلفة باسم التوحيد والفتح لها -وكأنها جديدة على الإسلام- أثارت كل هذه الأساليب والممارسات، الصراعات

[١٢] عبد الله عبد الرزاق باذيب - كتابات مختارة الجزء الثاني ص ٤٢ دار الفارابي .

الطائفية والقبلية، فكانت التمردات القبلية والانتفاضات الفلاحية التي ظهرت في مناطق البلاد المختلفة ، تمردات الزرانيق، العدين ، قمع سكان الحجرية باسم الفتح والتوحيد ، قادت هذه الوضعية الصعبة إلى " اضطرار التجار الصغار والمتوسطين والكبار من أبناء هذه المناطق إلى الهجرة إلى عدن وغيرها من البلدان ، كما اضطر الفلاحون الفقراء والمتوسطون إلى مغادرة وطنهم نتيجة للخطاط و التنافيذ والضرائب العالية والاستغلال البشع " و حتى الفن الحرفي الذي اشتهرت به اليمن اخذ يتدهور حتى أصبح في حالة موات واضطهد الأئمة بلا رحمة وبكل الوسائل البربرية طموح اليمنيين إلى الثقافة والعلم والتقدم ومارسوا ضد الشعب سياسة استبدادية ظالمة "[١٣]. لقد غلفت الإمامة ذلك الاستغلال الاقتصادي - الاجتماعي والقهر الفكري والنفسي والروحي بغطاء ديني - ميثولوجي - طائفي زيدي - وبمسوغات شرعية تأويلية للدين الإسلامي في صورة تفكير ديني وبما يتوافق والمصلحة الطبقية للنظام الإقطاعي" الإمامي " - وهي المهمة الأيديولوجية - السياسية التي كان يقوم بها المثقفون السلفيون السلطويون المشرعون الأيديولوجيون للحكم ، وبتعبير أدق هو ما كانت تعكسه وتغذيه كل البنية الأيديولوجية في صورة الفكر والثقافة السائدة الإقطاعية - " الإمامية " - ، وفي مثل هذه الأوضاع والظروف المشابهة له تسعى الطبقات الحاكمة إلى محاولة تسويد أيديولوجيتها وسياستها بالقوة بإضفاء طابع الشمول والكلية على فكر هذه الطبقة ، لهذا كرس الحكم الإمامي في صورته المذهبية السلالية - الزيدية - أبشع أنواع العلاقات الإنتاجية تخلفاً ، التي تعني على مستوى الحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية أقسى أنواع الاستلاب والاغتراب الفكري والروحي والسيكولوجي لأوسع جماهير الشعب .

---

[١٣] د. محمد علي الشهاري كتاب - طريق الثورة اليمنية - ص ٥٧ دار البلال نفس الطبعة .

ففي وجه نزوعات الإصلاح الأولية وإرادة التحول السياسي ، استمرت هيمنة علاقات الإنتاج الإقطاعية الإمامية في شكلها القبلي ـ العسكري ، ولكنها وهي في شدة مقاومتها تلك للجديد والعصر كانت تتكئ على الإرث التأريخي لمخلفات القمع الفكري والنفسي ولكل تراكمات الاستلاب الروحي للطبقات البائدة في طور أفولها . إذ أن فرض العزلة السياسية ـ الاقتصادية مع العالم الخارجي قد قاد إلى فتح الباب واسعاً أمام سيادة الفكر الثيوقراطي المغلق في حركة دورانه المذهبي ـ الطائفي ـ الذي يعيد إنتاج نفسه باستمرار والذي ليس بمقدوره سوى إنجاب تلك الذهنية الخرافاتية والأساطير السياسية الاجتماعية التي فعلت فعلها السلبي على النفسية والوعي الذي ما نزال نعاني من وطأة آثاره الطائفية و السيكولوجية حتى المرحلة الراهنة على فكر ونمط حياة الإنسان اليمني ، ساهم في كثافة ووطأة هذه المخلفات قوة وتماسك الأيديولوجية الإقطاعية " الإمامية " التاريخية ، التي شكل محتواها الحياة الثقافية والأخلاقية والقانونية والروحية طيلة قرون طويلة حيث اكتسب فكر الطبقة السائدة صفة الشمول وحلت فيها الإمامة محل السلطات الدينية ـ اللاهوتية ـ وبرزت ظاهرة تأليه الذات الإمامية باعتبارها قوة فوق أرضية ، فوق إنسانية ، كل ذلك ـ كما سبق الإشارة ـ يوضح لنا سر موقف الإمامة من التعليم ومن الثقافة والمثقفين على قلتهم وضعف صوتهم ـ المعارض ـ الذي لم يتجاوز حدود الإصلاح في إطار الطبقة في البداية ، وكذا موقفها من عدم فتح المدارس العصرية الحديثة كما حدث مع المدرسة الأهلية التي أنشأها الصانع الأول لقضية الأحرار اليمنيين الأستاذ أحمد محمد نعمان في منطقة الحجرية

ذبحان [١٤] وكذا موقفها من المدرسة الحديثة التي مولها وبناها الأستاذ الشهيد عبد الله على الحكيمي في قريته الأحكوم ، حيث أصرت الإمامة " على عدم إدخال المناهج الحديثة في التدريس وعلى عدم إقامة المدارس الحديثة وكانوا بهذا على أي حال منطقيين مع أنفسهم ومع مصالحهم التاريخية ، إذ أن إدخال العلم الحديث إلى اليمن يعني القضاء على المدرسة القديمة التي لا يعلم فيها غير مذهب الإمامة - " الزيدية وشروحها الفقهية ، والمذهبية " - ومنطقها في السمع والطاعة للإمام" [١٥] فالشعب الجاهل أسلس قيادة من الشعب العارف كما تقول الإمامة ، أو قول الإمام يحيى " من كان فقيراً ظل منشغلاً بالخبز حيث لا يكون وقتاً لامتهان السياسة " إن الممارسة السياسية - الأيديولوجية القائمة في العهد الإمامي بدأ من الأسرة إلى المدرسة إلى الحياة العامة - التي أسهبنا في بسطها - إنما كانت تكرس البنية الذهنية الرسمية السلطوية للنخبة الإمامية الحاكمة أو - التحالف الحاكم - فالإمامة كانت تعلم علم اليقين أن تعليم " أبناء الكادحين يساعدهم على وعيهم لمصالحهم الطبقية . وان انتشار المعرفة بين الجماهير غير مؤات للاستبداد والطغيان " [١٦] إذا فقد فرضت الإمامة بأسم الاستقلال الزائف عزله اليمن الاقتصادية والعلمية والصناعية مع منجزات العالم الخارجي ، مستكملة ذلك بحجب جميع وسائل العلم والتعليم حتى المدرسة الابتدائية الحديثة في القرية النائية ليستحكم الطوق الإمامي على القوى الإنتاجية والقوى الفكرية الجديدة .

[١٤] يعتبر الأستاذ أحمد محمد نعمان هو رائد التعليم والمدرسة الحديثة التي بدأ بها بمدرسة صغيرة في قريته في "ذبحان" واستكملها بالدعوة والعمل على إنجاز مدرسة كلية بلقيس في مدينة عدن – الشيخ عثمان – التي استوعبت الآلاف من أبناء اليمن شمالاً وجنوباً.

[١٥] د. محمد علي الشهاري كتاب - طريق الثورة اليمنية - دار الهلال نفس الطبعة .

[١٦] ثابت المشاهدي - مجلة الثقافة العراقية - ١٢١ يونيو ١٩٨٠م.

حركة المعارضة وتعارضاتها الداخلية :

وفي مثل هذه الأوضاع المتردية الصعبة التي كانت عبأ ثقيلاً على أوسع قطاعات المجتمع على مختلف الصعد بدأت أولى تباشير المعارضة لحكم الأئمة منذ عشرينيات و ثلاثينيات هذا القرن والتي يمكن ردها إلى جانب ما أسهبنا في الحديث عنه - أزمة علاقات الإنتاج ، أزمة علاقات الحكم - أزمة الطبقة - إلى عوامل أخرى هامة اسهمت في نشوء وظهور حركة المعارضة في صورتيها أو شكليها المعارضة الثقافية الجنينية المحلوي، والدعيس ، ومجلة الحكمة ، ممثلاً في رموز الاستنارة الفكرية الأدبية الثقافية، والمعارضة المنظمة بعد ذلك وهي العوامل التي يمكن إرجاعها إلى نتائج الحرب اليمنية السعودية التي انتهت بهزيمة الإمام يحيى عام ١٩٣٤م . وتوقيع اتفاقية الطائف والتنازل المؤقت عن الأرض اليمنية ، وكذا هزيمة الإمام وتساهله تجاه السيطرة الاستعمارية البريطانية على جنوب البلاد التي توجت بعقد اتفاقية فبراير ١٩٣٤م وتسليمهم حكم المحميات للاستعمار البريطاني لمدة أربعين عاماً كشفت هذه الحرب [١٧] ، والتطورات اللاحقة عن عورات وسوءات النظام المتوكلي على إن أبشع نتائج الإمامة هو قتلها الإحساس بوطأة الوجود الاستعماري في جنوب الوطن ، وفي نفوس أبناء الشمال الذين قاسوا منه ألواناً

[١٧] مع اقتناعنا ان قضية التوحيد الوطني لا يمكن ان تحققها عقلية إقطاعية قبلية - طائفية - غير توحيدية لأن مهمتها في مستوى توحيد البلاد اليمنية مهمة أكبر من أن يستوعبها الأفق الطبقي التاريخي الإقطاعي " الإمامي " وهو الحكم الذي شدد على حكم العائلة والأسرة بل و الفرد مطلق الصلاحية والشمول ... وفي نظام حكم يقوم على تفتيت الوحدة الوطنية واستخدام الدين و المذهب الزيدي في صيرورته السلطوية البشعة غطاءا لحكمه و استمرار سيطرته ، ولا نستطيع نحن اللحظة - ان نحاكم الإمامة بمنطق اليوم فيما يتعلق بقضية الوحدة اليمنية ، إذا كنا نحن اليوم وبعد ستة عقود من حرب ١٩٣٤م ما نزال نحاول نكشف الطرق والمداخل العملية الوطنية لاستكمال مشروع الوحدة اليمنية والتوحيد الوطني الفعلي كمشروع سياسي وطني اجتماعي تاريخي .

من العذاب ترجع إلى عهود خلت في تاريخ البشرية " [١٨] ويرى البعض أن النص منذ عام ١٩٢٦م على لفظ جلالة الملك وتدبير عملية مبايعة السيف أحمد ولياً للعهد بعد ذلك ، مخالفاً بذلك أصول وقواعد المذهب الزيدي أمراً ساعد في تأليب كبار الأسر الدائرة في فلك الحكم والطامعة فيه ضد نظام الحكم الحميدي.

إن جميع المقدمات الموضوعية التاريخية - السالفة - شكلت الخلفية المادية والسياسية العامة لنشوء فكر المعارضة وحركة المعارضة الإصلاحية، التي تمثل شكلها الأولي ذو الطابع الثقافي - المعرفي في العودة إلى الإسلام النقي وبالدعوة إلى الاستنارة العقلية والتذكير بماضي العرب الإسلامي المشرق ، والذي تجلى في البدء في جماعة الحكمة اليمانية ٣٨ - ١٩٤١م - التي رأس تحريرها الأستاذ الشهيد أحمد عبد الوهاب الوريث .. احتوت في مجموعها على مقالات في الإصلاح وسلسلة مقالات عن الأدب العربي وحظ اليمن منه ونقد الشعر والقصة والأخلاق والكتابة النثرية وفي اللغة وعلم التربية وقضايا الاقتصاد والزراعة وجميعها تصب في قضية التنوير والإصلاح ، والإشارة إلى ما أصاب الأمة من فساد واستبداد وانحطاط ويرى الضباط الأحرار أن " ما يجعل لمجلة الحكمة اليمانية " مكاناً خاصاً في تاريخ الحركة الفكرية الحديثة، طابع الشمول فيها ، ففيها بداية الدعوة الإصلاحية [١٩] التي هيأت أرضية قيام ووجود المعارضة كحركة فكرية ،سياسية منظمة - فهي اقتصرت على النقد الفكري باتجاه الاستنارة العقلية والفكرية وفضيلتها التاريخية الأولى هي أنها لعبت - مجلة الحكمة - دور المجلة والصحيفة والمنشور باعتبارها كلها

---

[١٨] د. أبو بكر السقاف كتاب " دراسات أدبية وفكرية " - كتاب الكلمة ص ٥٢ دار العودة بيروت . وانظر كذلك عبد الله باذيب كتاب (كتابات مختارة) الجزء الثاني، ص١٢٦، حيث يرى باذيب (أن هموم قضية -الأحرار- الخاصة طغت على كل تفكيرهم . وكان إحساسهم بخطر الاستعمار ضعيفاً)ص١٢٦.

[١٩] أسرار ووثائق الثورة اليمنية - " إعداد لجنة من الضباط الأحرار ص ٣٠٠ - ١٩٧٨م .

وسائل مدنية حديثة كانت مجموعة في الحكمة أو كما يقولون - الحكمة في واحدة - وفي أصعب الظروف عكست وجه العصر الثقافي - السياسي، لأنه كان من الصعب وجود مجلة مستقلة يمكنها أن تلعب نفس الدور - على محدودية أثره - وهو الذي لعبته مجلة الحكمة ومن نفس الأرضية الفكرية - العقيدية الدينية - ومن خلال الفهم العميق للدين الإسلامي وبقوة حجج منطقية وعقلية غاية في الحصافة والرصانة في وجه المثقفين السلفيين السلطويين - المشرعين الأيديولوجيين للحكم- حيث أثيرت من خلالها جملة من الإشكالات المعرفية والتاريخية والتنويرية والسياسية والأخلاقية والإصلاحية الدينية تحمل في البعض منها فهماً مادياً اجتماعياً للتاريخ ولقضية العلم والإصلاح من واقع الفكر الديني نفسه .

ويمكن القول إن دور الرعيل الأول من المثقفين ممثلاً في دور مجلة الحكمة اليمانية تجلى في ثلاثة أبعاد :

أولاً : نقدي في حدود التفكير الإصلاحي التنويري على غرار ممثلي النهضة العربية المعاصرة الذين تأثر بهم الرواد المتنورون اليمنيون ، أمثال جمال الدين الأفغاني والكواكبي ومحمد عبده ورشيد رضا وعلي عبد الرزاق في كتابه " الإسلام وأصول الحكم " وطه حسين ، وشوقي ، وحافظ ، وحتى فيلسوف التاريخ وعالم الاجتماع الأول ابن خلدون - في مقدمته - كما هو واضح من قراءة بعض مقالات مجلة الحكمة .

ثانياً : إسهامها في إحداث - رجرجة - فوقية - ولو غير منظورة - في حينه - في بنية الثقافة الإقطاعية المتحجرة الجامدة .. و إن لم تطمح - ولم يكن بمقدورها تجاوز البنية الأيديولوجية والذهنية السائدة بصورة جذرية -

راديكالية - عبر النقد بسلاح المعرفة والفكر البديل ، على ان دورها التجديدي في الإصلاح والاستنارة العقلية والتحديث السياسي لا يستطيع أحد إنكاره.

ثالثاً : انها كانت الأرضية الفكرية والثقافية التي انتصبت على شرطها قامة المعارضة ، ممثلة في حركة الأحرار المستنيرين اليمنيين " حزب الأحرار وتشير الباحثة جلوبوفسكايا - إلى أن فئة المثقفين قبل الثورة كانوا حجر الأساس [٢٠] ، في حركة المعارضة اليمنية ضد النظام الاستبدادي و طغمة الطبقة المستبدة باسم المذهب الزيدي كغطاء ايديولوجي، وفكرة الهاشمية كبعد روحي .

---

[٢٠] يبدو من خلال القراءة التاريخية - الأولية - ان الجميع يؤكد على أن محمد المحلوي هو واحد من الرواد المعاصرين الذين استوعبوا الأفكار و القيم المعاصرة التي جاءت مع رواد النهضة العربية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر و بداية القرن العشرين .. اي ان نشاط المحلوي انحصر او تحدد أكثر في البعد التنويري وتجديد الفكر الديني ومعه رواد الحكمة الأوائل وإن كنا لا نجد اثراً مكتوبا يشير إلى إسهامات المحلوي يمكن الاعتماد عليها وتثبيتها هنا. بإستثناء ما كتبه الأستاذ محمد الفسيل في كتابه " كيف نفهم القضية " عن فكر ودور المحلوي .
وتميز المطاع تحديداً بالقدرة على القيادة السياسية التنظيمية -. فالجميع يكاد يتفق على ذلك وخاصة الأستاذ محمد الربيع ، القاضي الشماحي ، الفسيل ، السياغي ، أحمد المروني - راجع كتاب ثورة ٤٨ المسير والميلاد - والشيء الأكيد ان هناك فارقاً بين الحركة في مستواها الأدبي الثقافي والتنويري العام كما تمثل في مجلة الحكمة والبريد الأدبي وبين مسألة البدء بالمعارضة السياسية - بالمفهوم الحزبي - وهو ما نجد الكثير يمارس معها نوعاً من الخلط وعدم التحديد والتمييز بين الحالتين ، فالمرحلة الأولى من التنوير الفكري - على محدوديتها - لم ترتبط بمشروع سياسي - حزبي - للإصلاح أو التغيير وان كان العديد من الرموز في المرحلة الأولى الثقافية والتنويرية موجودين ومؤسسين للمرحلة الثانية من المعارضة السياسية الحزبية - حزب الأحرار ، والجمعية اليمانية الكبرى - و يشير البعض بحق إلى أن هناك فرقاً بين الهمس بالمعارضة الفكرية في نشاط المحلوي وجماعة مجلة الحكمة من خلال التبشير بالأفكار المستنيرة الإصلاحية وترديدها في المقايل - مجالس القات - من جهة ، وبين تكوين تنظيم حزبي معارض ويورد الأستاذ القاضي الشماحي - رواية بحاجة الى تدقيق - إلى أن هناك في حركة الإصلاح تيارين - دون تحديد الفترة الزمنية التاريخية لذلك القول - تيار يدعو الى نشر الزيدية وتجديدها وإصلاح الإمامة -، وآخر يدعو لتجاوزها بالمعارضة السياسية ممثلاً في هيئة النضال وهي الرواية التي بحاجة الى إثبات وتدقيق وكذا التدقيق في رواية وجود هيئة النضال من عدمه - ويشير د. أحمد الصائدي في كتابه حول حركة المعارضة الى ما اسماه المعارضة كموقف والمعارضة كحركة ، حيث يرى في المعارضة كموقف هو ذلك الموقف الواسع العام الذي تلتقي عنده كل القوى والأبعاد الدينية والقبلية والتمردات القبلية والانتفاضات الشعبية ، والمعارضة كحركة وهي التي يراها د. الصائدي - حسب حديثه الشفهي معي - إنها يقصد بها المعارضة كحركة سياسية حزبية منظمة ممثلة بالجمعية اليمانية الكبرى ٤٦م . وفي هذا السياق يرى د. سيد مصطفى سالم في كتابه مجلة الحكمة اليمانية ان المنورين الأوائل قبل وجود الإطار التنظيمي السياسي يرى أنهم " يلتقون بدافع وحدة الفكر أكثر منه بدافع وحدة التنظيم " ص ٦٤ .

لقد أفرزت مجمل تلك الظروف حركة المعارضة اليمنية التي ضمت - كما سبق الذكر - العناصر المتنورة من أبناء الأسر المتوسطة والميسورة وأبناء الأسر الإقطاعية المناوئة لحكم أسرة حميد الدين والأسر الطامحة إلى الحكم ، كما ضمت عناصر واسعة من التجار اليمنيين المهاجرين خارج الوطن " [٢١]، الذين شكلوا حزب الأحرار اليمنيين ١٩٤٤م وكانوا وراء تشكيل الجمعية اليمنية الكبرى ١٩٤٦م ، ولم تولد حركة المعارضة ممثلة بحركة الأحرار اليمنيين فجأة بل هي امتداد متطور نوعي لتلك الأشكال البدائية التي سادت بعض مناطق البلاد، وكانت تتويجاً لتلك التكوينات الأولى المحلية - القروية - المناطقية - التي انتشرت في بعض مناطق البلاد ، وهي كذلك امتداد لتجمعات أدبية وثقافية وتعليمية ، ففي شمال البلاد - كما في جنوب البلاد - ظهرت العديد من التكوينات التي لم تتخذ طابع حركة سياسية تهدف إلى الإصلاح السياسي الاجتماعي ، سوى في فترة لاحقة ، حيث نشأت في شمال البلاد - كما يشير القاضي الشماحي - هيئة النضال - ٣٥-١٩٣٦م - التي يؤكد السياق السياسي الاجتماعي التاريخي على زمن ظهورها إلا أنها ليست ظاهرة أكثر من الظواهر - الأولية - المحلية والمناطقية البدائية التي ظهرت في بعض الألوية ولا ترتقي حتى إلى ما يمكن تسميته جمعية سياسية أولية ، وهي جمعية أو هيئة تفتقر - بالضرورة التاريخية - إلى مفهوم الحزب أو الجمعية السياسية وإلى شروط العضوية المنظمة ويمكن وصفها كتجمع بعض العناصر المثقفة ذوي أفكار متشابهة ويتبنون مواقف ونظرات أدبية ثقافية معينة مشتركة تتعلق بالرغبة في إدخال إصلاحات تتمثل كما يرى الكاتب لي دو جلاس في بناء

---

[٢١] دراسات في تاريخ الثورة اليمنية - مؤسسة ١٤ أكتوبر ص ٢٦ ، ١٩٧٥م.

طرق ومدارس ومستشفيات ، إدارة حديثة في اليمن " وهذا القول ممكن ينطبق على كافة الأشكال الأولى ممثلاً في المدارس والنوادي[٢٢] والجمعيات بما فيه هيئة النضال ؛جمعية الإصلاح في مدينة إب ونادي الإصلاح، والمدرسة الأهلية ٣٤ـ ١٩٣٥م اللتان أنشئتا في منطقة الحجرية وأسسهما الأستاذ عبد الله علي الحكيمي ، والأستاذ أحمد محمد نعمان ممثل الوجه الفكري ـ السياسي للبرجوازية التجارية الناشئة ـ ذات الأصول المشيخية الزراعية ـ في حركة المعارضة ، في قرية ذبحان وهي المدرسة الوحيدة ـ إلى جانب مدرسة عبد الله الحكيمي في الأحكوم القريبان من مفهوم المدرسة الحديثة وامتداد ـ أو انعكاس ـ لشكل ومضمون المدارس التي كانت قائمة في المستعمرة عدن وهي تدار بطريقة أقرب ما يشبه بالحذر والتوجس والخوف من بطش الإمامة وكأنها تدار في " السر " يتلقى الدارسون فيها دروساً في الرياضيات والعلوم والجغرافيا والتاريخ ، خلافاً للتعليم الديني التقليدي الذي ساد كتاتيب " ـ مدارس اللغة وتحفيظ القرآن ـ" ويرى " لي دوجلاس " ـ إن مؤيدي نادي الإصلاح والمدرسة الأهلية من " المزارعين والعمال "[٢٣]، و يعتقد أن هذا الفارق في

---

[٢٢] لي دوجلاس ، مجلة الحكمة اليمانية الجديدة عدد رقم .

[٢٣] يشير بعض الباحثين خلال حديثهم عن حركة المعارضة نشأتها وتطورها إلى وجود تيارين في إطارها كما هو عند البعض ولكل منهم تصوره لمعنى ودلالات التيارين " على أن د. أبو بكر السقاف حاول أن يتلمس ويناقش الأساس المادي الاجتماعي الثقافي التاريخي لذلك .. وهنا تبدأ محاولة جدية لقراءة سياسية فكرية وتحليلية اجتماعية تاريخية لقوى المعارضة ، حيث رموز المعارضة التي يعود أصولها إلى الزراعة والإنتاج الزراعي التي يسميها د. أحمد الصائدي شيوخ الأرض في مقابل شيوخ القبائل ـ حيث العلاقات المكونة لها تقوم على أساس عصبة القرية أو الجهة من أبناء المناطق الجنوبية و الوسطى الذين ينتمون للمذهب الشافعي الذين شكلوا رافداً أساسيا لحركة المعارضة أهم دعواتهم ضد الإمامة حق المواطنة المتساوية ؟.. وهناك في الوقت نفسه رموز المعارضة التي يعود وجودها ومنشؤها إلى المناطق الشمالية ذات التركيب الجيوفيزيقي المعقد الذي يقوم على وحدة القبيلة والدولة في تاريخ الإمامة اعتمدت علاقاتها على عصبة القبيلة ولغة القوة والحرب فيما بينها ومع غيرها ويعود انتماؤها المذهبي التاريخي للمذهب الزيدي الذي مثل الغطاء الأيديولوجي للحكم لقرون طويلة وفي هذا الجذر الاجتماعي المادي الثقافي المذهبي تتجلى الفروق في التكوين الداخلي لحركة المعارضة ، ومن هنا في تصورنا يمكن اختزال حركة المعارضة السياسية في هدفين أو بعدين بعد الإصلاح السياسي ويشترك في المطالبة به كلا التيارين في الحركة وبعد تحقيق المواطنة المتساوية للجميع ويقع في صلب مطالب التيار الذي لا يرتبط بالقبيلة المسلحة وظلت الإمامة تعامله طائفياً بنوع من الانتقاص لحقوقه في المواطنة المتساوية أي كرعية ، أو مواطن درجة ثانية .

التكوين الاجتماعي للعناصر الأولى في حركة الأحرار اليمنيين هو توضيح هام للتطورات السياسية اللاحقة في صفوف الحركة ". [٢٤]

و تعتبر الجمعيات والمدارس والنوادي العامة - وكذا ما تبقى من منشورات أو مراسلات ما يسمى " بالبريد الأدبي " ، الضمير المفزع والمكبوت للمثقفين اليمنيين المستتيرين الذين حاولوا قراءة الواقع بصورة إصلاحية نقدية من قلب فكر البنية الأيديولوجية السائدة .. الذين بدأ العديد منهم يتلمس طريقه وإن بصورة تجريبية وعفوية نحو الإصلاح .

إنها - جميعاً - أشكال أولى للاحتجاج الثقافي - الاجتماعي من منظور الرؤية والموقف الإصلاحي تجاه واقع الإمامة الثيوقراطي الاستبدادي الشرقي.

ورغم الاختلافات وعدم الاتفاق في تحديد الإطار الزمني لظهور العديد من هذه التكوينات - الأولى ذات الطابع المناطقي - لدى الباحثين، إلا أن ما يشبه الإجماع النسبي يذهب مع التأطير الزمني على النحو التالي نادي الإصلاح والمدرسة الأهلية ٣٤-١٩٣٥م. هيئة النضال ٣٥ - ١٩٣٦م صنعاء .. جمعية الإصلاح في إب في فترة ٣٥ -٣٦ م الكتيبة الأولى - مع إدراك خصوصياتها عن سابقاتها -٣٩ - ١٩٤٠م.

و يعتبر حزب الأحرار ٤٤م الشكل الأولي الجنيني لنشاط الأحرار السياسي - الحزبي - على أساس من رؤية هيكلية وتنظيمية شبه معاصرة وتشكل من العناصر التي فرت - هربت - إلى الشطر الجنوبي من الوطن سابقاً.

وفي عدن تصاعد نضال حركة المعارضة السياسية بصفتها تنظيماً سياسياً علنياً وكان الأستاذ/ عبد الله علي الحكيمي من أبرز مؤسسيه إلى جانب

---

[٢٤] كما يوحي الى هذا المعنى " لي دوجلاس " مصدر سابق .

الزبيري والنعمان حيث جمع الحكيمي بين دور الداعم والحاضن لرموز الحركة القادمين من الشمال إلى جانب دوره كمثقف وسياسي بارز في قلب الحركة لحظة قيامها وبعد ذلك ، إذ تعتبر الجمعية اليمنية الكبرى ١٩٤٦م ، أرقى أشكال التعبير السياسي لحركة المعارضة السياسية في إطارها التاريخي والتي كانت عبارة عن حالة انتقالية أو حلقة وسط بين التجمع لفكري الثقافي وبين صيغة التنظيم السياسي ومفهوم الحزب بالمعنى المعاصر.. أي مرحلة انتقالية تشكل معنى ودلالات التنظيم السياسي الحزبي وفق الشروط والخصوصيات الوطنية اليمنية التي أفرزت ظاهرة الحزب.

وقد ضم "الحزب" أو التنظيم قوى اجتماعية متباينة وغير متجانسة - كما أشرنا - كان " التجار اليمنيون في عدن "و في مختلف البلدان التي يوجد فيها مهاجرون يمنيون - بصورة خاصة من التجار - قد أصبحوا قواعد هذا الحزب حتى بدون انتماء انتظامي - حسب اللوائح المتبعة - والممولين لنشاطه السياسي والدعائي " [٢٥]

إن التكوين الطبقي - القبلي والمذهبي المعقد لاتجاهات قوى حركة الأحرار اليمنيين ، الذي تمثل في تلك التركيبة التي ضمت العناصر من الفئات المتوسطة والميسورة إلى الأسماء أو العناصر الإقطاعية من الأسرة الحاكمة مباشرة - بعض سيوف الإسلام - ، إلى رموز هي طبقياً تقف في قمة الهرم الإقطاعي " الإمامي " وطامحة للسلطة - بيت الوزير وغيرهم - ومشائخ القبائل الكبيرة التي اندمجت رموزها بالدولة والسلطة من خلال توظيف الإمامة الزيدية للقبيلة في حروبها الخاصة ، إلى ممثلي البرجوازية التجارية الناشئة

---

[٢٥] د. محمد علي الشهاري كتاب " اليمن ثورة في الجنوب وانتكاسة في الشمال " ص ٦٦ ، ٦٧ وكذا زكي بركات "الزبيري شاعر الحرية " مجلة الثقافة الجديدة عدن العدد يناير - فبراير ١٩٧٥م .

المتضـررة مـن السياسـة الاقتصـادية للإمـام يحيـى ونجلـه أحمـد[٢٦] ، والفئـات الاجتماعية الفلاحية الزراعية في المناطق المستقرة من أبنـاء المنـاطق الجنوبيـة والوسطى ، ان ذلك التكوين غير المتجانس اقتصـادياً واجتماعياً وفكرياً الـى جانب التركيب الجيوفيزيقي المعقد للمناطق المحيطـة بالعاصـمة صـنعاء فضـلاً عن تـأثيرات الذهنيـة السيكولوجية القبليـة و الطائفيـة علـى مجمل بنيـة الحركـة كانعكاس لبنية الواقـع الاجتمـاعي، هو مـا يفسـر تلك التباينـات التـي بـرزت فـي إطارهـا، -أي إطـار حركـة المعارضـة- تجـاه جملـة مـن المواقـف و الأحـداث والتطورات قبل الانقلاب وخلال انقلاب ٤٨م وما بعده . وهو فـي الوقت نفسـه ما يفسر ذلك التقوقع والجمود الذي أصاب الحركة ويكشف سر تلك الانقسامات الشريطية المتتالية في البنية التنظيمية السياسية للحركـة لاحقاً، خاصـة فـي ظـل قيادة الاتحاد اليمني في النصف الثاني من الخمسينيات .

فالاتجاهات المختلفة المكونـة للحركـة كانت تعيش منذ البدء حالـة من التوجس والخوف تجـاه بعضـها البعض ـ لسنا هنـا فـي مجـال دراسته ـ ونلمس ذلك فـي قـول الشـهيد الشـاعر محمـد محمـود الزبيـري فـي كتابـه " مأسـاة واق الواق " على لسان عبد الله بن أحمد الوزير عندما قال : " إنني منذ فجر حركتنا عام ١٩٤٨م ، انفجـرت الشـكوك فـي نفسـي ضـد الأحـرار جميعـاً ، وتوجسـت ـ خيفة حتى من ابن عمـي الشـهيد علـي بـن عبد الله الـوزير ، وأبلغنـي أنـهم كـانوا

[٢٦] مما لا شك فيه أن السياسة الاقتصادية الإمامية عرقلت " فرص نمو طبقة تجارية مستقلة في اليمن . و قد ظهرت في فترات مختلفة ، تكوينات جنينيـة لهذه الطبقة ، ولكن السياق العام للتطور لم يتح لها فرصـة النمو وتثبيت مواقعها ؛ لقد منعت الأوضاع المشار إليها.أنفا ، بالتضـافر مـع عوامل أخرى ، العناصـر التجاريـة التي بدأت في عدن أو في بعض بلدان المهجر من أن تمد نشاطها الى داخل اليمن . كمـا اعاقت عمليـة تشكل طبقـة برجوازية تجارية في فترة ما بين الحربين في المنـاطق الجنوبيـة ممـا نسميه " يمن الإمامـة " ـ لمجـرد التمييز الجغرافي والتاريخي ، و تجدر الإشارة إلى أنه قد انهارت شرائح و عناصر تجاريـة كانت في مدينـة المخـاءفي فترة سابقة ، أي قبل انهيـار تلك المدينـة ومـا كـان بها مـن نشاط اقتصـادي بفعل الصـراعات القبليـة والحـروب الأهلية في المحل الأول . كما تدهورت الجماعات التي كانت تعمل فـي صـناعة النسيج والصباغة فـي منطقة تهامة " د. أحمد القصير " العوائق الاجتماعية تشكل سوقا قومية في اليمن " مجلة الكلمـة اليمنيـة عدد سبتمبر ـ أكتوبر ١٣م السنة الثالثة والعشرون .

ينوون إزاحتي ووجدت نفسي بين نارين ، نار العدو ونار الصديق "[٢٧] كما يقول الشهيد الزبيري بعد ذلك بفترة زمنية عن عموم حركة الأحرار وطبيعتهم التكوينية " كان إحساسنا المزدوج المضطرب بين العالم القديم والجديد وكانت حيرتنا بين طقوس العبودية التي يعيشها جيلنا يومئذ وبين مثل العصر الحديث الذي تسللنا إليه مبهورين ذاهلين "[٢٨]، وفي الواقع لم يتسلل إلى هذا العالم الجديد إلا المثقفون ذوو العمق الإصلاحي والتنويري وأفكارهم الدستورية التي خلخلت البنية الأيديولوجية للحكم الإمامي .

إن هذا الموقف والرؤية بمقدار ما يشيرأن إلى الوضع الانتقالي المعقد فكرياً واجتماعياً وسيكولوجياً ضمن إيقاع حركة العصر الرأسمالي العالمي ، حتى مع ما يقوله الأستاذ الشهيد الزبيري حول اكتمال " اليقين الثوري " بعد ذلك فإن هذا القول يشير كذلك إلى أي مدى كان اضطراب الأحرار اليمنيين وحيرتهم وازدواج رؤيتهم بين فكرة الحركة و الاندفاع بقوة إلى الأمام باتجاه - العصر - والمعارضة والإصلاح السياسي ، وبين نزوع المحافظة على الراهن، وهو ما لازم مسيرة حركة الأحرار منذ البدء حتى قيام ثورة ٢٦ سبتمبر ، وهو في تقديري نتيجة حتمية لتناقض الأهداف النظرية مع نشاطهم العملي "[٢٩] الذي يصطدم بواقع الإمامة شديد التخلف ، حيث تسبق الأهداف النظرية - الفكرية السياسية - القدرة على التعاطي العملي والسياسي معها حتى في حدودها الدنيا في الداخل الإمامي ، بسبب التخلف الاقتصادي الاجتماعي التاريخي ، وانسداد آفاق الإصلاح والتجديد على أي مستوى كان ، ان حركة المعارضة السياسية - الدستوريين اليمنيين - هي في تقديري البروفة الأولى لكسر جدار التخلف

---

[٢٧] القاضي محمد محمود الزبيري " مأساة واق الواق " ص ١٦٥.

[٢٨] محمد محمود الزبيري كتاب أو ديوان الزبيري - المجلد - ص ٧٣ دار العودة بيروت .

[٢٩] الفقيد عبد الله باذيب - كتابات مختارة - الجزء الأول ص ٢٣٢ دار الفارابي .

التأريخي السميك ، وأجد نفسي هنا لا اتفق مع ما يذهب إليه د. محمد علي الشهاري في قسوته النقدية على حركة الأحرار ، وتحديداً في تقييمه النظري غير الواقعي الذي يرى فيه أن حركة الأحرار إنما تأتي في إطار عملية " توفيقية لإيجاد صيغة سياسية منسجمة و متطابقة مع الحقيقة الاقتصادية الاجتماعية والبنية الطبقية القائمة بحيث تتمكن في ظلها الطبقة الإقطاعية " كلها من الاشتراك المباشر في توجيه سياسية الحكم بما يتفق مع مصالحها العامة السياسية الاستراتيجية "[٣٠] وكأن كل مهمة الأحرار اليمنيين إنما كانت محصورة في إنقاذ حكم الإمامة متجاهلاً بذلك قراءة المكانة الاستثنائية التاريخية لدور الأحرار ، وهو حكم ايديولوجي حزبي ، مسبق لا علاقة له بخصوصيات الحالة اليمنية .ان المثقفين المستنيرين ـ الدستوريين ـ قبل الثورة على قلتهم ، كانوا حجر الأساس في حركة المعارضة اليمنية .

إن ازدياد فرص التعليم المختلفة والبعثات العسكرية ، و فتح المدارس الطبية والعسكرية المحدودة وسعت لاحقاً القاعدة الاجتماعية لحركة المثقفين المستنيرين المعاصرين ، ولحركة المعارضة بالضرورة، ويرى د. حمود العودي " أنه وعلى الرغم من أهمية الأثر السياسي الاجتماعي الذي ترتب على هذه البعثات إلا أن حجمها ظل محدوداً للغاية ولا يشكل ظاهرة ثقافية وتعليمية وفكرية قائمة بذاتها في المجتمع اليمني ككل ، إلا في مرحلة ما بعد الثورة "[٣١]وفي تصورنا أن ذلك أمر طبيعي ، لا غرابة فيه إذا أخذ في إطاره موضوع البحث الزمكاني التاريخي.

---

[٣٠] د. محمد علي الشهاري كتاب " اليمن ثورة في الجنوب وانتكاسة في الشمال " ص ٣١ دار ابن خلدون .
[٣١] د. جمود العودي كتاب ـ المثقفون في البلدان النامية ـ ص ١٧٧ صـ٢ـ دار جامعة صنعاء .

ويمكننا هنا معاينة الخريطة الثقافية لصورة المثقفين في اليمن الإمامي - على مستويين من المثقفين: مثقفين تقليديين أو مُشرّعين أيديولوجيين للحكم، يعملون على تبريره والمحافظة عليه وتخليده روحياً وسيادته كبناء فوقي - أيديولوجي - بصورة مطلقة ، ومثقفين حملوا مشعل فكر الفئات والعناصر المستنيرة من أبناء الفئات المتوسطة، ومن أبناء شبه الإقطاع المتضررين من هيمنة واحتكار طغمة العائلة الحاكمة ولصالح تحالف سياسي ، اجتماعي طبقي أوسع ، والى جانبهم كذلك أبناء بعض شيوخ الأرض - إذا استخدمنا مصطلح د. أحمد الصائدي - وهم مثقفون شعروا بحقيقة أزمة نظام الحكم السياسي الإمامي مع بقاء ذلك الشعور والوعي منحصراً في نطاق أزمة الحكم - أي في البنية الفوقية - لا في أزمة الطبقة والنظام الاقتصادي - الاجتماعي ككل. وهو في تقديري أمر طبيعي ومنطقي وتاريخي، لأننا لا نستطيع ان نحمل حركة الأحرار وفكرها ودورها أكثر مما يحتمل ، و القراءة التاريخية تفرض على الباحث الموضوعي أن يقرأ حركة المعارضة، ودورها في سياقها الاجتماعي التاريخي دونما أي إسقاطات أيديولوجية إرادية.

إن ضيق الأفق السياسي - الطبقي التاريخي للحكم - الإمامي - وانحسار قاعدته الاجتماعية ، واشتداد أزمته البنيوية التاريخية العميقة وحصر السلطة أو علاقات الحكم في شكله الاستبدادي الآسيوي الشرقي أو حسب تعريف سمير أمين - النظام الخراجي - في أضيق نطاق ممكن تصوره .. مما قاد إلى خلق أشكال مختلفة من المعارضة كلها ذات طابع فوقي ، في صورة الاحتجاجات السلمية التي تمثلت في رفع العديد من المذكرات ورسائل النصح الديني والاحتجاج من رموز الطبقة ، حتى أبناء الإمام أنفسهم، وهو ما يفسر أن اتساع

القاعدة الاجتماعية السياسية لحركة المعارضة ، إنما كان سببه ضيق قاعدة الحكم الإمامي اجتماعياً وسياسياً ووصول أزمة الحكم إلى ذروتها .

و هنا أجد نفسي متفقاً إلى حد بعيد مع وجهة النظر السالفة للضباط الأحرار ، وبخاصة نظرتهم لإنقلاب ١٩٤٨م كانقلاب وللأفق التاريخي لحركة المعارضة على أساس من طبيعتها ، مهامها ، قواها المحركة ، وخلفيتها الاجتماعية الفكرية ، والعقل السياسي الإصلاحي العام الذي كان يقف خلف الانقلاب على تناقضاته الواقعية في الممارسة.

مثقفو ١٩٤٨م بين الإصلاح والثورة وفشل الإنقلاب:

إن مفهوم الإصلاح والثورة لا يمكن فصلهما عن السياق الاجتماعي التاريخي ، في كل مرحلة معينة وفي كل موقف ، أي لا يمكن التعامل مع مفهوم الإصلاح أو الثورة سياسياً بصورة مجردة بل عبر محاولة قراءتهما في سياقه السياسي - الاجتماعي التاريخي ، أي التعامل والتعاطي معهما في حدودهما الزمانية والمكانية أي شرطهما الموضوعي التاريخي .

فالإصلاحية في ظرف سياسي اجتماعي تاريخي معين قد تعني محاولة لقطع الطريق أمام ثورة مقبلة ، أو عرقلة مسيرة وشروط وضع ثوري ناجز و إفشال تبلوره وإنضاجه وتحققه التأريخي ، أو عبر إجهاض ثورة في دهاليز عملية سياسية إصلاحية مفتعلة ، وهذا ما لم يتوافر في حركة الإصلاح الدستورية ، و ما لم يكنه انقلاب ١٩٤٨م كحركة انقلابية سياسية إصلاحية تهدف الى نشر فكر الاستنارة العقلية ودسترة الحياة السياسية تحديداً، أو تجديد بنية نظام الحكم وشكل علاقاته الاستبدادية المتحجرة التي بدورها عكست نفسها

على إمكانيات إحداث تطور ولو نسبي للقوى المنتجة والحياة المادية المعيشية والفكرية والسياسية للناس .

إن الفكر العلمي في الممارسة السياسية و الاجتماعية لا يلغي ولا ينفي بصورة عدمية الإصلاحات التي قد تأتي في سياقها التاريخي وهي تحمل صفة تقدمية ولكنه في الوقت نفسه لا يحملها مالا تحتمل بإضفاء ما ليس فيها عليها.

عموماً ما يهمنا هنا هو تجاوز عقلية هيمنة المفاهيم الذاتية الشكلية التي نراها تقيم حواجز وفواصل بين أشياء وظواهر الحياة والفكر و السياسة والمجتمع كما هو حادث عند البعض بتصور قيام حالة من القطيعة المطلقة مثلاً بين الحركة والانقلاب والثورة أو بين الإصلاح والثورة لا يتصور معها البعض ان انقلاباً في ظروف تاريخية معينة ممكن أن يتحول إلى ثورة شعبية عاصفة كما حدث مع انقلاب ٢٦ سبتمبر ٦٢م كما أن الثورة ذاتها تحت ظروف معينة يمكن أن تتراجع وتتكسر كما جرى مع ٢٦ سبتمبر بعد انقلاب نوفمبر ٦٧م ، علينا بالضبط إدراك العلاقة بين المفاهيم والمصطلحات في سياقها الواقعي التاريخي وفي شروطها المادية الموضوعية الملموسة . فلفظة الإصلاح والثورة في ظروف معينة - بل وفي كثير من الأحيان - قد تعني شيئاً واحداً ، كما أن هناك العديد من الإصلاحات جاءت على شكل ثورة من فوق كما يحلو للبعض تسميتها ؛ المهم عدم إقامة الأسوار الصينية بين المفاهيم والقضايا ، فالإصلاحات أو الحركات السياسية الإصلاحية ممكن " أن ينظر إليها في ارتباطها بآفاق الثورة ؛ وتبين التجربة التاريخية كلها ، أن الإصلاحات نتاج ثانوي لنضال الجماهير الثوري ، فحتى عندما لا تأتي الإصلاحات نتيجة مباشرة للتحركات الثورية الجماهيرية ، فان الطبقات

السائدة، تقدم عليها تحت رغبة تحقيق مطالب الجماهير الشعبية ، وذلك للحيلولة دون الإنفجار الثوري " [٣٢] وهو ما لم يكن متوافراً في الشروط التاريخية لانقلاب ١٩٤٨م . وأنا هنا بطريقة غير مباشرة ، أرد على بعض القراءات النقدية في موقفها من انقلاب ١٩٤٨م.

ومن هنا نرى من خلال قراءتنا لواقع التاريخ السياسي المعاصر للمجتمع وللواقع اليمني خلال الفترة التاريخية موضوع البحث ، أن الأوضاع السياسية والاجتماعية لم تكن مهيأة للتغيير الجذري ، السياسي الاجتماعي أو الانفجار الثوري الذي يأتي بالضرورة تتويجاً لمقدمات ذاتية وموضوعية وتاريخية وتحت ضغط المطالب الشعبية ، حتى نرى في حركة الأحرار اليمنيين الانقلابية ، حصان طروادة ، أو نرى في الانقلاب حاجزاً أو مانعاً سد الآفاق أمام ثورة مقبلة ، ناهيك عن أن نظام الحكم ذي الطبيعة الاستبدادية الشرقية " الخراجية " المغلق على ذاته، والذي تلعب فيه العوامل الإيديولوجية دوراً كبيراً ومؤثراً - حسب تعبيرسمير أمين - على مسار تطور الدولة والمجتمع ، وقف أمام كافة أشكال الإصلاح التي جاءت عن طريق الدعوة السياسية الإصلاحية والتفكير الديني التجديدي المحدود ، وعن طريق المدح بالقصائد الشعرية وكافة أشكال النصح المباشرة وغير المباشرة.

ونخلص إلى القول ، أن انقلاب ١٩٤٨م عبارة عن حركة سياسية إصلاحية رمت إلى تحديث النظام السياسي وتطوير بنية الدولة والمجتمع ، وإن اتخذ شكل تمظهرها السياسي أو تعبيرها عن نفسها في شكل الاغتيال الفردي أو طريقة انقلاب القصور كما يرى الضباط الأحرار ، وأرى أن الأسباب التي أدت أو قادت إلى فشل انقلاب ١٩٤٨م إنما يكمن في الآتي :

---

[٣٢] فيدور بولا لاتسكي كتاب المادية التاريخية ص ٢٥٩ دار التقدم موسكو ١٩٨٠م .

أولا : هي الطبيعة السياسية الطبقية الايديولوجية للقوى المحركة للانقلاب ، و تعارضاتها الداخلية .

ثانياً : انعدام الصلة بالجماهير - وتحديداً مع أبناء المناطق القبلية المحيطة بالعاصمة صنعاء - مما سهل عملية ضرب الأحرار وتصفيتهم ، حيث تمثلت مشكلة الأحرار عموماً منذ البدء وإلى خاتمة مطافهم في أنهم لم يعتمدوا على الشعب، ولم يثقوا بقوة الجماهير في الإصلاح و التغيير ليس لأنهم لا يريدون الثقة بالجماهير ولا يتوافقون مع مصالحها ، وإنما لأن الشروط الموضوعية التاريخية لتحقيق مثل تلك العلاقة والصلة لم تكن قائمة للأحرار ولا كذلك بالنسبة لحركة الجماهير ووعيها ، أي في قدرتها على إدراك مصالحها الذاتية ، يكفي هنا الإشارة الى موقف الجماهير القبلية الفلاحية الرعوية من الأحرار حين فشل الانقلاب ، ومن هنا يتضح تفسير كيف ظل الأحرار طيلة فترة نشاطهم بين عدن والقاهرة بدون سند شعبي إذ ينحصر كل همهم في القضاء على الاستبداد وتحقيق الحكم الدستوري الشوروي بأية طريقة وبأية وسيلة كانت، .. وظلت قضية الأحرار في حدودهم ، وتتحرك في إطارهم الذاتي ، وكأنها مسألة شخصية مرتبطة بوجود الإمام وليس بنظام حكم سياسي - اقتصادي - اجتماعي - حتى بعد فشل انقلاب ١٩٤٨م ، وهذا ما عرضهم بعد ذلك خلال مسيرتهم - لهزات سياسية وتنظيمية أوقعتهم في تناقضات وتقلبات سياسية شلت قدرتهم على الفعل ، حصر معها مستقبل اليمن ، تقدمه ودستوريته ، في تغيير رأس الحكم وبدون صلة مباشرة بالناس، ومن هنا كانت تقلباتهم وتأرجحاتهم اللاحقة بين ممالأة الاستعمار الخجولة - عند البعض - وبين تحديد موقف صريح ، أو محاولة اللعب بحبال الاتجاهات

الانفصالية في صيغة مشروع الحكم الذاتي ـ بعيداً عن حق تقرير المصير للجنوب ـ المرتبط بالكومنولث ، كما حدث مع أمين عام الاتحاد اليمني في ١٩٥٧م وهي مرحلة لاحقة في تطور حركة الأحرار لم تدرك معها ـ لأسباب عديدة ـ حركة المعارضة السياسية معنى الخطر الاستعماري ومعنى الوحدة اليمنية كمدخل لمستقبل اليمن، مع التأكيد على رفض أي محاولة لوصم الأحرار على إطلاقها بالعمالة للاستعمار البريطاني لأنني أعتقد أن " كل غمز موجه لحركة الأحرار أو التشكيك في علاقاتها بالاستعمار البريطاني ضرب من كتابة التاريخ بمنطق المؤامرة والقصص البوليسية ".[٣٣]

ثالثاً : ومن الأسباب كذلك انعدام التنظيم الدقيق وافتقار قادة الانقلاب حسن المبادرة ، والتحرك البطيء في مواجهة الأخطار التي بدأت تهدد استمرار الانقلاب، إلى جانب عدم وجود حقيقي لنشاطهم الجماهيري أو حتى السياسي العام في الداخل على المستوى الدعائي والتحريضي ومن هنا نأتي إلى تفسير أحدهم قبل ثمانية وثلاثين عاماً " أن الأحرار ـ حسب تعبير أحدهم- لم يحاولوا " أن يفجروا الثورة داخل أرضها الحقيقية وفي منبعها الأصيل.. ومن هنا فشلت " الثورة " [٣٤] والقول السابق على صدقيته الشكلية أو النظرية المجردة ، إلا أنه في الواقع يعكس أزمة القراءة الخارجية البعيدة عن حقائق الواقع ، في فهم وضع حركة الأحرار الذاتي في علاقتها بالواقع الإمامي المتخلف والمغلق ، وفي علاقتها ـ الحركة- بالسلطة الثيوقراطية الاستبدادية الإمامية وعدم إدراك الحالة

---

[٣٣] د. أبو بكر السقاف ، مقال " ذهنية الاستبداد أو واحدية الثورة " الحلقة الثانية ـ صحيفة الثوري ، صنعاء ١٩٩٣/١٢/٩م ـ العدد رقم ١٣٢٤".

[٣٤] عبد الله عبد الرزاق باذيب كتابات مختارة الجزء الأول، ص١٠٤، دار الفارابي ١٩٧٨م .

الواقعية و الخاصة للقوى الممثلة للحركة ، أي إدراك المهمات، وليس تحميل الحركة وقواها الذاتية مالا تحتمل ، ومع الإقرار حول التذبذب أو التخاذل الذي صاحب الخطوات العملية للانقلاب أو غياب الانسجام أو التفاهم العميق بين الأطراف المشكلة لقوة الانقلاب على أن القول بأنهم لم يكونوا من طراز ثوري فريد هو إسقاط للراهن على التاريخي، لأن رؤية الأحرار و دستورهم بمنطق ذلك الحين كان عملاً ثورياً من طراز نوعي تجاوز رؤية المرحلة كلها ، حتى بمقياس اليوم ، حيث ما تزال تداوم الحضور عند باب رؤية الميثاق الوطني المقدس ، هذا بعد خمسين عاماً .

رابعاً : فهم الطرف الآخر ـ الإمام أحمد ـ للخارطة الاجتماعية القبلية و النفسية بصورة دقيقة و عميقة كما يذهب إلى ذلك محقاً د. أحمد الصائدي في كتابه " حركة المعارضة " التي تفضل الانضواء الى الطرف الأقوى في الصراع الأمر الذي لعب دوراً هاماً في تقرير مصير الانقلاب ، وكذا إستخدام الإشاعة في تصوير الأحرار الدستوريين كمارقين في ظل غياب الدعاية السياسية و التحريض المضاد لنشاط الإمامة وسرعة حركتها في مواجهة الانقلاب و إفشاله ، أظهر الأحرار وكأنهم يعملون على اختصار القرآن ، وأنهم مغتصبو عرش وقتلة أبيه الشهيد ، عمل خلالها الإمام أحمد على توظيف دلالة الشهيد و القتل من النواحي الدينية و السيكولوجية في التأثير على الوعي الاعتيادي للناس الذي لا يستبعد معه استحضار في اللاوعي ـ عند قطاعات اجتماعية معينة ـ قضية قتل الإمام علي و الحسين و الحسن وكربلاء ، في ظل تزييف الوعي الاجتماعي و غياب الوعي السياسي الجماهيري في نطاق المجتمع ـ الشمال سابقاً ـ المغلق لقرون طويلة .

خامساً : تدني الوعي السياسي بكافة أشكاله لدى الجماهير ، الأمر الذي يعني عدم اندماجها واشتراكها في الحياة السياسية فضلاً عن الدعم الخارجي للإمام أحمد ، تلك ـ كما نعتقد ـ هي أسباب فشل الانقلاب ، وهي من حيث الأساس تعود إلى مضمون حركة الأحرار ـ السياسي الفكري ـ الاجتماعي، حيث لم يستطع الأحرار فهم وإدراك جوهر التناقضات السياسية ـ الاجتماعية وفي الحقيقة أنه لم يكن بإمكانهم في تلك الظروف الإمساك بخيط ذلك الأفق ، بل أن قسماً منهم ـ الأحرار ـ لا يريد أن يفهم الحركة في هذا السياق ويرفضه .

آثار فشل الانقلاب :

ومع أن انقلاب ١٩٤٨م كان مآله الفشل . إلا أنه كانت له آثار على الحياة والوعي السياسي في البلاد وبهذا الصدد يمكن الإشارة الى أن أثر فشل الانقلاب على الحياة السياسية العامة في البلاد وعلى سيكلوجية الجماهير لم يأخذ شكلاً أو تعبيراً سلبياً أو إيجابياً مطلقاً بل يمكن القول أن أثره سار باتجاهين متعارضين على نفسية الناس وعلى قوى الحركة تحديداً .

ومن المهم هنا أن نشير ـ كما يرى اوليغ جيراسيموف ـ أنه على الرغم من فشل الانقلاب يجب اعتباره مرحلة هامة في تطور فكر الرعيل الأول من المثقفين وموقفهم ، وبالتالي في تطور حركة المعارضة في اليمن ، حيث استطاع الأحرار اليمنيون المشاركة في الأحداث السياسية في البلاد ، كما وأن فشل الحركة الذي كان نتيجته موت الإمام يحيى بن محمد ظل الله في الأرض . والحاكم بأمره ، الذي كان قد استطاع أن يخلق من نفسه هالة فوق أرضية ، وقوة فوق القوة البشرية الإنسانية ، موظفاً لذلك كل أشكال الميثولوجيا

وأسطورة وعي الحاكمية تحديداً ، مستعيناً في ذلك بالإرث الديني والقبلي والطائفي - أي وحدة الدولة والقبيلة والدين والمذهب - بهذا المعنى فإن الانقلاب قد أحدث ثغرة وهزة فكرية وروحية عميقة في وعي الناس . إن موت الإمام رغم فشل الإنقلاب ، قد أحدث شرخاً غائراً في البناء الفوقي - اللاهوتي - الإقطاعي - الإمامي - و زعزع وخلخل الكثير من المفاهيم والتصورات الغيبية حول الإمامة وفكرها شديد الحضور في وعي ونفسية الإنسان اليمني ، كوعي ديني له عمق وجود في البنية الذهنية والسيكولوجية الشعبية.

فكيف يموت ظل الله في الأرض الحاكم بأمره ؟ وبخاصة إذا ما أدركنا أن هذا الوعي و السيكولوجية قد تشكلا خلال قرون طويلة أضحبا معها كالحقائق الخالدة ، شبه الإيمانية وهذا بالطبع لا يعني ان انقلاب ١٩٤٨م أحدث نقلة فكرية و سيكولوجية ومزاجية جديدة ، نوعية في حركة الجماهير ووعيها .. لكن مما لا شك فيه ان الانقلاب أحدث خلخلة ورجة عنيفة فكرية ونفسية في حياة الناس ، وإن لم يؤتِ هذا الأثر ثماره سريعاً ، كون أثر تلك التحولات في الذهن والوعي والنفسية تستغرق فترة زمنية طويلة ، حتى تجتمع وتختمر وتتشكل في صورة وعي و مزاج ونفسية جديدة ، الأمر الذي يعني في نهاية المطاف حالة من الصحوة أو النقلة السياسية الفكرية . كما أنه وعلى الرغم من فشل الانقلاب فإنه قد أيقظ لدى الشعب الشعور بالقوة، وأن في استطاعته أن يقرر مصيره ويختار حكامه بعد أن سقطت أسطورة الحاكم -الإله - كما لعب الانقلاب رغم الفترة الزمنية القصيرة دوراً هاماً في تحريك الحياة السياسية اللاحقة في البلاد ، وهيأ المناخ المناسب للعمل السياسي ضد الأسرة الحاكمة بعيداً عن ضغوطات البنية الايديولوجية - السياسية السلطوية - الإمامية - وتأثيرات وعي الحاكمية السياسية الذي نجده يمثل اليوم واحداً من أهم مكونات

فكر الجماعات السياسية الدينية ـ المتأسلمة كما أن الانقلاب عمق رغم ـ رأي البعض المعاكس ـ الخلافات بين الأمراء من جهة وبين الأسرة الحميدية الحاكمة ، ومن جهة أخرى بين الأحرار أنفسهم في سياق حركتهم اللاحقة.

كما زرع الانقلاب بالفعل بذور الاحتجاج السياسي ، ونستطيع القول : إن حركة الأحرار " قد أيقظت الحس السياسي العام وأججت روح العداء لحكم الإمامين يحيى وأحمد حميد الدين ، ودفعت قطاعات كثيرة إلى ميدان التفكير في أوضاع مملكة الأئمة المغلقة ، إلى الإسهام في التصدي لها وهذا ما لاشك فيه ".[٣٥]

أما الاتجاه أو الأثر الأخر لفشل الإنقلاب فيمكن تحديده في ما قاله الأستاذ محمد أحمد نعمان " لقد فشلت حركة الأحرار ، وكل فشل يحمل أثره النفسي على الأمة التي لم تستطع أن تفيق إلا بعد عدة سنوات "[٣٦]حقاً أن فشل أي حركة يخلق حتماً حالة من الاضطراب والقلق النفسي و الإحباط ، لأن الفشل بدلالته الخاصة الفردية أو العامة يعني النكسة الذاتية المؤقتة أو تلك التي قد تأخذ انعكاساتها زمناً قد يطول نسبياً مما قد يعني لدى البعض الارتداد الكلي عن مضمون الفعل التقدمي أو الإصلاحي في سياق الحركة التاريخية لصيرورة الفعل الإنساني ، يظل معها ذلك الانكسار والاضطراب والمزاج اليائس قائماً حتى تستكمل حالة الاختمار لتشكل فيما بعد وعياً ومزاجاً ونفسية جديدة ، وهي فترة قد تطول أو تقصر حسب الظروف الخاصة أو العامة لهذه الحركة ، طبيعتها الطبقية ـ الفكرية ، قواها ، خصائصها الذاتية التاريخية فكلما

---

[٣٥] د. محمد علي الشهاري ، كتاب " مساجلات حول حركة الأحرار اليمنيين ص ٢٢ ــ ١٩٨٠م ـ دار الفارابي .

[٣٦] محمد أحمد نعمان " كيف نفهم القضية " ص ١١ مطبعة الجماهير عدن .

كانت الحركة ومواقفها تتمثل مصالح الناس ومستقبل البلاد وتقدمها التاريخي كلما كان لأثر الفشل أو الانتصار وقعه الخاص على وعي ونفسية الناس .

فالانتصار المجسد لأماني الجماهير ومصالحها ومستقبلها يسهم في رفع الوعي لديها ويرتقي بوعيها ونفسيتها درجة أعلى ومن جانب آخر فإن الهزيمة والانتكاسة عموماً تخلق حالة من الانكسار النفسي والاضطراب ، تضفي مساحة عامة من الحزن نجد انعكاساتها على بنية الوعي السياسي وعلى الأدب والثقافة والفن ، وهذا ما تجلى بدرجة أو بأخرى على واقع حركة الأحرار أنفسهم ، حياتهم ونشاطاتهم ، بحيث توقف بعد فشل الانقلاب نشاط الأحرار حتى عام ١٩٥٢م وهي مرحلة صمت و انكفاء ، أو بحث ومراجعة وتأمل .

وبكل ثقة يجدرُ بنا القول إن حركة ١٩٤٨م هي أول من أشار إلى ضرورة الدولة المركزية بالمعنى الحديث ، فـ " الميثاق الوطني المقدس" للأحرار اليمنيين ـ كما هو واضح ـ يعكس رؤيتهم ونظرتهم السياسية لمستقبل البلاد حيث يعكس الميثاق رؤية سياسية إصلاحية واضحة ، متماسكة على الصعيد النظري لما يريدون ، وهو بالضبط مشروعهم السياسي الذي عجزوا عن تحقيقه تاريخياً خلال فترات نشاطهم السياسي في المراحل المختلفة بل ونعجز اليوم عن تطويره و اغنائه . والميثاق جاء يعكس مشروع رؤية سياسية متقدمة تاريخياً كان من الممكن إذا توفرت الشروط الذاتية التاريخية لإمكانية تحققها التاريخي أن تقود البلاد إلى طريق آخر ، بقي معها الميثاق الوطني المقدس مشروعاً سياسياً فوقياً أو كما يسميه البعض بـ " مشروع ثوري " من فوق ، تحول مع الأيام بالنسبة للأحرار إلى حلم مطلوب تحققه الواقعي .

ومع ذلك وحتى في هذه الحدود فإن الميثاق الوطني وقمة فعله السياسي ممثلاً في انقلاب ١٩٤٨م يعتبران النافذة التي حاول المستنيرون اليمنيون الإطلال من خلالها على العصر ، وفتح ثغرة عميقة في الجدار السياسي السميك ، في البنية الإيديولوجية للنظام الإقطاعي الإمامي .

فالميثاق الوطني إلى جانب طرحه لقضية الشورى وشكل الحكم أو التنظيم السياسي للدولة والمجتمع ، وتقديم مؤسسات جديدة تنافس الإمام سلطاته التاريخية المقدسة .. مثل مجلس الشورى ، ومجلس الوزراء ، فإنه قد أكد على الحريات العامة والشخصية ، وأكد على فكرة المواطنة المتساوية، ومصطلح المواطن في مقابل مصطلح الرعية و الرعوي الذي ما نزال نعاني من انعكاساته السلبية حتى اللحظة .

حركة ١٩٤٨م والميثاق الوطني المقدس هما أول محاولة سياسية فكرية للإصلاح في المنطقة العربية كلها ، تطرح تصوراً سياسياً لإعادة صياغة الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والقانونية للناس . أكدت معها على ضرورة الشروع بالإصلاحات السياسية الاجتماعية العامة وهو ما شهدته البلاد - لاحقاً - في صورة بعض الإجراءات المحدودة هنا وهناك التي شرع الإمام أحمد في القيام بإجرائها، لامتصاص السخط الشعبي والسياسي العام .

ما يجب إدراكه أن أحرار ١٩٤٨م حاولوا إحداث تعديلات في البناء السياسي لنظام الحكم وهي بالنسبة للحكم الإقطاعي الإمامي الثيوقراطي ،

وبالنسبة لوعي المجتمع حينها ، أمر يرتفع إلى مصاف التهور والجنون بل و المروق والكفر.

كل ذلك ودون شك دعوات وأفكار سياسية متقدمة تاريخياً تمثل الإنجاز الجوهري للدور الذي لعبه الرعيل الأول من المثقفين اليمنيين تحت صيغة الأحرار الدستوريين ، .. مع إدراكنا أن حظها في التحقق التاريخي - في التطبيق - أقل ما يمكن أن يقال عنها إنما تعكس وتحمل أحلام الأحرار .. فهي أفكار جديدة على الوعي السياسي العام .

إن الرعيل الأول من المثقفين اليمنيبن هم بحق رغم الأفق السياسي الإيديولوجي التاريخي المحدود بحركة الف.ل الإصلاحي المشروط بالوضع التاريخي الإمامي ، هم من كانوا يحملون مشعل التنوير السياسي و العقلي والأفكار السياسية الجديدة التي بشرت حقاً بميلاد حركة المعارضة السياسية المنظمة في البلاد وهيأت لميلاد الحركة الوطنية الديمقراطية لاحقاً .

ولا يمكن دراسة حركة الأحرار خارج إطارها الزمكاني ، وعندما أشرت إلى رفض المحاولات التي تسعى إلى تحميل الحركة ما يتجاوز إمكانياتها التاريخية ، فإني بالمقابل أرفض المحاولات التي تحاول نعتها أو وصمها بأنها في مجملها حركة عملية للاستعمار من خلال عقلية لا يتعدى منطقها الداخلي عقلية البحث البوليسي المخابراتي ، أو من خلال وصفها بأنها أداة من أدوات الإخوان المسلمين ، ومع أن كلاً من الوصفين الذي يحاول البعض الصاقهما بالحركة لا يستبعد أن يأتي في سياق ذكر ارتباط هذا الرمز أو ذاك أو بعض العناصر من رموز حركة الأحرار بهما - أقصد الاستعمار والإخوان المسلمين - إلا أنه من الصعب ، بل ومن غير العلمي إسقاط مثل هذه

النعوت والأوصاف بإطلاقها على مجمل حركة الأحرار اليمنيين ، وهو أمر في غاية الجدية علينا دراسته وبحثه بصورة علمية موضوعية وفي السياق التاريخي لتطور مسيرة حركة الأحرار اليمنيين في تعرجاتها وتقلباتها ما بعد فشل انقلاب ١٩٤٨م.[٣٧] ، وتبقى حركة الأحرار المستنيرين هي البروفة السياسية الواقعية العقلانية الأولى في حياتنا المعاصرة ، وهي في تقديري ما تزال بحاجة إلى مزيد من القراءات البحثية الموضوعية النقدية .

[٣٧] حيث بعدها بفترة زمنية - أي بعد الانقلاب- ظهرت انقسامات الحركة السياسية والتنظيمية ، وبخاصة بعد صعود دور الحركة الوطنية الديمقراطية المعاصرة التي كانت الإعلان السياسي - الاجتماعي الطبقي لأفول - أو بالأصح ضعف نجم الأحرار وتحللهم وإفلاسهم حتى ظهورها السياسي ملتصقة بجسم الثورة السبتمبرية الخارجي وبعدها على راس القيادة مستغلين المثالية الثورية لدى القيادة الأساسية للثورة - الضباط الأحرار - و غياب الرؤية السياسية البرنامجية لمستقبل الثورة ، باتجاه تقليص شحنتها الثورية وتبهيت مضمونها السياسي ، الاجتماعي الفكري ، الثوري ، حتى إفراغها من بعديها الاجتماعي والسياسي والشعبي الديمقراطي لاحقاً ممثلا في انقلاب ٥ نوفمبر ١٩٦٧م الذي حدد في حينه مساراً آخر لمعنى الثورة السبتمبرية مازلنا نشهد ونعيش انعكاساته السلبية حتى اللحظة الراهنة.

القسم الثاني

- الحكيمي ومسألة الإصلاح
- بعض مفاهيم الحداثة في فكر الحكيمي

الحكيمي

ومسألة الإصلاح

تمهيد تاريخي :-

لقد أوفى الأستاذ الشيخ عبد الله علي الحكيمي بعهوده التي قطعها على نفسه ـ بل وأكثر ـ فهو من الرجال الذين لا تستطيع أن تقول فيهم وعنهم إلا أنهم الرجال الذين تزنهم بأعمالهم بالفعل ، وليس فقط بما يقولونه ومن هنا نلحظ ثباته واتزانه ، وهو الذي قال عنه صديقه محمد البشير الإبراهيمي " قد عرفناك بأعمالك ثم عرفناك صيرفي النقد الذي لا يروج عنده إلا الذهب المصفى "[1] وما قيل وكتب عنه بأقلام الآخرين عرباً وأجانب يمكن أن يكشف بؤس علاقتنا بتاريخنا السياسي والفكري والثقافي الوطني ، فما ابخلنا في الضنّ عليه ببعض حقه ، نحن أبناء جلدته ووطنه ، وخاصة من الكتاب والباحثين والدارسين وهو ما أشار إليه د . عبد العزيز المقالح في دراسته عن الحكيمي ، التي سبق لنا الإشارة إليها في سياق الكتاب الذي بين أيديكم ـ ناهيك عن التقصير الرسمي تجاه علم رفع اسم اليمن عالياً ، وعَرَّفَ بقضيته في زمن الحصار وعزلة اليمن الإمامي المطلقة عن العالم الخارجي ، ... ، حين أثار وأشهر المسألة اليمنية في ظل حكم الإمامة والاستعمار بهذه الدرجة أو تلك في المحافل العربية والدولية الرسمية والشعبية ، أفضل مما تقوم به حركة سياسية منظمة ، أو أي جهاز إعلامي ، في الخارج بحكم عزلة اليمن عن العالم ، وآثار فعله باقية إلى اليوم في أكثر من مكان خارج اليمن ، في صورة المدرسة

والمسجد ، والزوايا الصوفية والاجتماعية ، التي ترتبط باسم اليمن ، واسمه كداعية ومصلح اجتماعي ومنور ديني وفكري وسياسي .

في إحدى كتابات الشاعر الفرنسي ايلوار عن بيكاسو قال " أنت تعلمهم أن المرور بالخيالات السعيدة ، والحلم بإجازة لا متناهية أمر جميل ، ولكنك تمنحهم أيضاً الرغبة في رؤية كل شيء ، والشجاعة اليومية لرفض الخضوع للمظاهر الفانية "(٢) . والكلام نفسه أقوله اليوم عن هذا الإنسان الرؤية ، والقضية ، والفكرة في الممارسة ، وستُغني وتردد الأجيال مثل هذه الأقوال عن هذا الرجل وأمثاله ، عندما تدرك ـ الأجيال ـ المعنى الإنساني العميق لحياة هذا المكافح ، فكره ونضاله ، وذلك حين يعودون إلى صفحات تاريخ شبه منسية ـ حتى فترة قريبة ومازال بعضه لم ير النور - بعد - وبعد تقليبهم لأوراق الإصلاح في المجالات المختلفة ، والتنوير الأولى سيدركون دور الحكيمي وكافة حاملي مشعل الإصلاح والتجديد السياسي ، والاستنارة العقلية والفكرية والدينية ... ، بدءاً من المقبلي والجلال والأمير والشوكاني ، وصولاً إلى لحظة التواصل المجددة والمغايرة نسبياً مع رحلة كفاح الأحرار الدستوريين ، من الوريث ، إلى الزبيري والنعمان والمطاع ، إلى الحكيمي - موضوع الكتاب - ، الذين كانوا النافذة الحقيقية التي أطل من خلالها اليمنيون على فكر الإصلاح والاستنارة العقلية الدينية والفكرية ، والتحديث السياسي ، والشيخ عبد الله الحكيمي واحد من أبرز تلك الأسماء ، والذي تستطيع أن تقرأ من خلالهم معنى الوطن ، ومعنى الإصلاح والتنوير في شروطها التاريخية والتي تحتل حيزاً واسعاً في فكر الأحرار وبرامجهم ، وبشكل خاص نركز في بحثنا هذا على ممارسة وفكر الأستاذ عبد الله الحكيمي أولاً : من خلال جهاده الصابر في النقد بسلاح المعرفة التي يمكننا حصرها في كتاباته الفكرية

والسياسية وثانياً : في عمله الصحافي والإعلامي وثالثاً : في دوره الدبلوماسي حيث كان يقوم بمهام وزير خارجية غير معلن للأحرار .. ، وكلها تختزل القضايا والهموم المطلبية والسياسية للأحرار في محوري الإصلاح ، والتنوير الديني والفكري ، اللذين كانا بالزوايا الصوفية والاجتماعية ، يشكلان الأرضية أو البداية الواسعة المفتوحة والممكنة للدخول إلى مثل ذلك النقد خاصة منذ بداية النصف الثاني من ثلاثينيات وبداية أربعينيات القرن العشرين ، ولأني أعتقد أن اللحظة الصوفية ليست كافية لقراءة الحكيمي ، ناهيك عن أن الوجه الصوفي الذي تدثر به الحكيمي في رحلة كفاحه ، كان الوجه الإيجابي العملي المشرق ، إذ لم يكن متمثلاً البعد الصوفي الانسحابي من الحياة ، بل ذلك الوجه المنير الذي يساعده في إضاءة رحلة كفاحه نحو الوطن ، وطن العدالة ، والمواطنة المتساوية وهو ما ستكشفه فصول الكتاب اللاحقة .

وهنا يصدق قول د. عبد العزيز المقالح عن صوفية الشيخ عبد الله الحكيمي حين رأى أنه " كان صوفياً ولكن دون أن تأخذه شطحات الصوفية إلى المتاهات والتهويمات ، ودون أن تبعده عن عصره وعن وطنه ، وعن هموم الناس ، واستطاع بإيمانه المستنير أن يكون صوت الوطن في المهجر وصوت المهجر في الوطن "(٣) ولا يتسع لدراستنا هذه – الطرح المستفيض - حول النقاط السالفة في هذا التمهيد بالتفصيل وسيجري حولها الحديث في العموم وعن الضروري الذي يفي الموضوع حقه ، أي ما يدخل في صلب القضايا والأفكار المطروحة ودون الدخول في التفاصيل أي كإشارات إلى حقل الأسئلة العديدة التي أثارتها وتثيرها حياة هذا الشيخ الجليل ، ومراحل كفاحه السياسي والفكري والوطني ... ، فحياته أكبر وأوسع من أن تفيها مطارحاتنا ومساجلاتنا التي هي بين أيديكم ، ولكنها الخطوة الأولى التي تفتح المجال للامتداد في

فضائه الثقافي والسياسي والوطني العام ،.وتكسر جدار الصمت المنتشر حول ذلك الإنسان الطود وتراثه الخصب والثري في معانيه ، والعميق في دلالاته الوطنية والإنسانية .

وأنا هنا أحيي وأثمن الجهود العظيمة القليلة التي أمسكت بزمام المبادرة في إماطة اللثام ، أو إزالة ركام الإهمال والنسيان عن مثل هذه القامات الوطنية والفكرية والسياسية الشامخة في تاريخنا الوطني المعاصر ، فإلى إسهاماتهم المبكرة ودورهم البحثي العلمي الرائد ، يكون الفضل الحقيقي في إلقاء الضوء وفتح باب الحوار حول دورهم وتاريخهم ، ذلك أن دأبهم في البحث عن حلقات وزوايا التاريخ الوطني المغيبة أو المنسية ، إنما مصدرها إحساسهم العميق بالتاريخ وبحقيقة ارتباط الوطن بالتاريخ ، ليس كوعاء أو كإطار ، بل كذاكرة وذكرى ، ككفاح وطن وتاريخ شعب ، وكمشاعر ووجدان ونفسية تمتلك سلطة امتدادها وتأثيرها على الحاضر والمستقبل بهذه الدرجة أو تلك .

إن إحساسهم بذلك المعنى العميق للتاريخ ـ على قلة ما كتب ـ هو الذي قادهم للإقدام بالخطوة الأولى في العمل لوصل التاريخ السابق بالتاريخ الحاضر، عبر الكشف عن الدور الخلاق للذوات ـ الأفراد ـ المبدعة في التاريخ بهدف اتساق وتواصل حلقات مسيرة التاريخ من الماضي ، إلى الحاضر ، إلى المستقبل بدون قطع أو قطيعة أيديولوجية ، أو ما يعوق التواصل ، لأن التاريخ في جوهره الداخلي العميق هو حركة اتصال وانفصال لا متناهي في الزمن .. ، أي انكسار أو انفصال للأجزاء التي تدخل مرحلة الموت والاندثار والعقم ولا تساهم في إعادة صنع التاريخ ، وهي الأجزاء أو اللحظات التي تكف عن أن تكون عوامل وصل التاريخ ببعضه ، فالتاريخ هو عملية اتصال وتواصل مع

الفقرات والحلقات الحية المجددة والمتجددة في الواقع في اتجاه الأمام ، وصوب المستقبل .

إن إسهامات الكتاب والباحثين الذين لعبوا دوراً في هذا المسار وفي هذا الحقل البكر والصعب ، إنما كان يهدف منه تجاوز حدوث ما يمكن تسميته التاريخ المفقود ، أو الدور المغيب في صورة إسهامات السابقين ـ أمثال الحكيمي أو غيره ـ كدور وتاريخ حتى لا تقوم حالة الفقد أو القطيعة التاريخية مع ذواتنا الوطنية في التاريخ ، وبما يربك سيرورة حلمنا بالمستقبل الذي سيظل ويبقى حلماً وهماً عظيماً على صدر أيامنا الآتية .

واحتفاؤنا الفكري والثقافي بالحكيمي الرائد ، الذي صدق أهله ، في هذا الكتاب إنما هو محاولة للاعتراف بمكانته ودوره الوطني ، فإنه يحمل في داخله نوعاً من رد بعض الجميل لكفاحه النبيل في سبيل القيم العظيمة والمثل السامية التي قربنا وزملاؤه الأحرار منها ، بعد أن أذابوا جليد الظلام بنور أرواحهم ، ودفء دمائهم الطاهرة ، التي عبدت لنا الطريق لمواصلة رحلة أحلامهم الإنسانية اللامتناهية .

إن صفحات هذه القراءة في هذا البحث – الإصلاح - ما هي إلا حلقة من حلقات بحثنا عن أنفسنا في سلسلة تاريخنا المشرق والمجيد ، وبحثٌ عن معنى الهوية الوطنية الثقافية والتاريخية الحية والمتجددة في زمن العولمة وتدمير الذاكرة وتفكيك بنية الوطن التي نشهدها اليوم ، وتلك هي معادلة علاقتنا الحية بالحكيمي وبالأحرار وبالتاريخ الذي يسير بنا صوب المستقبل .

معنى الإصلاح في فكر الحكيمي :-

كان لانتقالات الحكيمي في أصقاع الأرض أو مناطق الشتات والهجرة العربية منها والأوروبية أثرها الواضح على مسيرة تفكيره ، وعلى المنطق الذي حدد توجهه الفكري والسياسي اللذين اتسما بالتسامح واحترام الرأي المخالف ، ورغم مسلكه الديني والصوفي على مستوى خلقه الاجتماعي العام ، فقد اتسم تفكيره بالعقلانية في النظرة للحياة والدين وبعيداً عن التزمت والتعصب ، ويمكننا كذلك رؤية درجة الموضوعية والواقعية لديه من خلال قراءته للأشياء ، وتحليله للظواهر من حوله ، بعيداً عن الغلو في الشطح الذاتي والمثالية الغيبية المجردة في قراءة الواقع . والكتابة حول ذلك تحتاج إلى دراسة مستقلة بذاتها ، وهو مشروع قراءة وبحث للدارسين في فكر الحكيمي – وهو فكر ، ودور ومكانة أكبر من أن يحيط بها هذا الكتاب - نقول ذلك لأننا بحاجة إلى أن نقرأ الحكيمي في إطاره التاريخي دونما إسقاطات ذاتية من " عندياتنا " أي من واقع نتائج حياتنا المعاصرة اليوم . وهذا ما يضعه بحق وبامتياز في مصاف أعلام الوطن الشامخة المعاصرة ، أمثال الزبيري ، والنعمان ، والدطاع ، والوريث ... الخ .

ولهذا فإننا سنعمد في هذا القسم من البحث إلى قراءة الحكيمي من خلال الوثائق والأدبيات ذات العلاقة بفقه الإصلاح والتي أنتجها ومثلت سيرة حياته ومراحل كفاحه السياسي والفكري والثقافي كما تجلت في الوثائق والأدبيات .. ، والرسائل التي تكشف رؤيته للإصلاح ، حدودها ومعناها .

إن وعي الحكيمي بمسألة الإصلاح لم تولد أو تتكون دفعة واحدة ، بل تطورت لديه فكرة الإصلاح وتحددت بأشكال مختلفة وهي مرتبطة بالسياق الموضوعي لتحولات وعيه الذاتي ، السياسي والفكري والكفاحي والعملي ،

ففي سنوات النصف الثاني من ثلاثينات القرن الماضي ١٣٥٧هـ ـ ١٩٣٨م وحتى ٦٢ ، ١٣٦٣هـ ، ٤٣ ، ١٩٤٤م ، كان طابع الوعظ والإرشاد والنصح في خطوطها العامة هي السائدة والمهيمنة على منطق تفكيره ، وكانت درجات ذلك الوعظ والنصح تتطور تدريجياً وببطء خلال هذه السنوات حتى وصولها إلى ما يمكن تسميته بالنصح الناقد وتحديداً بعد تذرعه بالمرض والسفر إلى عدن وتركه منصب المرشد العام للواء " تعز " حيث اتسمت روح رسائله بالنقد الواعظ قوي الصوت والنبرة في التركيز على المسألة السياسية والاجتماعية ؛ ففي رسالة للأمير أحمد ولي العهد مخطوطة في ٢ شوال ٦٣هـ ١٩٤٤م وجدت في هذه الرسالة الموجهة لولي العهد أحمد – وحدها – تكرار مفردة النصح ، والنصيحة ، - وأنصحكم حوالي أكثر من عشرا مرات – وفي سياقات نقدية شديدة اللهجة مثل " علينا بذل النصيحة " النصيحة لله ولرسوله ... " ما أردت إلا نصحكم خالصاً " " وإذا أردت نصحكم " " نصحكم وأنتم انصحونا " فالنصح عندنا مقبول " " ومما أنصح به مولاي " " والذي أنصحكم به هو أنكم سلمتم أنفسكم للشيطان " " فهذا نصحنا لكم "[٤] ... الخ.

لاحظوا كم مرة تحتويها رسالة واحدة كلمة النصح والنصيحة !! أوردت ذلك حتى لا أثقل عليكم ومحاولة لأقربكم من مضمون فكرة الإصلاح عند الحكيمي وتطورها ، ونفس المعنى وإن في صياغته التدريجية الأولى يمكننا أن نجدها في رسائله الأولى لأصدقائه . ومن المهم هنا التأكيد أنك لن تستطيع ان تجد في ما كتبه الحكيمي للإمام أو ولي عهده ، وسيوف الإسلام الآخرين ، أو في رسائل لأصدقائه ، وفي جميع مراحل تطور دعوته الإصلاحية ، أنه يمدح الإمام أو النظام الامامي أو يشير إلى تقديسه ، باستثناء

خطاب المنادى مثل : مولانا الإمام ، وماشابه ذلك وجميعها تأتي في سياق ، دعوته للإصلاح ولا تخلو من النقد ، حتى في المراحل الأولى المبكرة ، إن لغة النصيحة والمصارحة في حينه ، ومع إمام جائر ، وان في رسالة خاصة لصديق هي أعلى درجة من درجات النقد ، بمفهوم ، ولغة اليوم السائدة ، علما ان الحكيمي عاد في عام ١٩٤٠م إلى قريته في شمال اليمن ليمارس نشاطه السياسي الإصلاحي ، من خلال المدرسة ، والتعليم، وهو مالم يكن متاحاً أمامه ، وفي رسالة من الحكيمي إلى أحمد النعمان يهنئه بمنصب مديرية المعارف يقول فيها " ...، والذي أنصحك به سيدي أن لا تركن لحلول النعم ، فقد تكون سُمّاً في دسم ، ولكن سيدي ، دوس البساط ، وإياك والإنبساط (...) خاطب الناس بما ألفوه ، واعلم أن لهم أبواباً ينتظرونك فيها ، فسد هذه الأبواب كلها ، وألبس لهم ثوباً يوافقهم ، وأنغم لهم بصوت يطمئنهم ، هذا نصحي ، وأنت بأمورك أدرى .." [٥]، وفي الرسالة شيء من النقد المبطن لصديقه حتى لا يشرب السم ، وحرص على استمراره في استغلال موقعه الجديد لنشر دعوته الإصلاحية مع الحاكم ، ومن خلال معاملته للناس . فالنصيحة الناقدة ، والإصلاح كدعوة عامة ، هما صورة الحكيمي في المرحلة الأولى من كفاحه الدعوي ، والسياسي . وهي صورته كذلك في خطابه النقدي الإصلاحي ، والتنويري في المرحلة اللاحقة .

وفكرة الإصلاح بهذا المعنى ، هي وجه أساس من وجوه تفكير الأستاذ والشيخ الحكيمي ورسالته للأمير أحمد ولي العهد تنطوي في الحقيقة على قراءة اجتماعية ، سياسية ، فيها كشف عميق لواقع الحياة البدائية ، والتخلف السياسي والاجتماعي الشديدين ، فيها تصوير دقيق لتفاصيل الاستبداد والظلم وبشاعة معاناة الناس التي تفوق حد التصور بما يستدعي الضرورة القصوى للإصلاح

لواقع ركدت فيه الحياة الاجتماعية والمادية الاقتصادية عند حدود المجتمعات البدائية والوحشية ، الأمر الذي يصبح معه ضرورة وجود المصلح الاجتماعي والسياسي والأخلاقي مسألة شرعية دينية وإنسانية وفي رسالة مبكرة من الحكيمي إلى أحمد النعمان يقول له فيها " ..، لقد بلغت أنفس الأمة الحلقوم ، وأعنى بذلك الأمة اليمانية التي هي آخر مستعمرة فلاحول ولا قوة إلا بالله ياسيدي ، إن أصواتنا مضمومة إلى صوتكم المهيب ، وإن حركتنا هي على وفق الحركة التي ترجونها لأبناء وطنكم وجنسيتكم .." [٦]، والرسالة طويلة وتحتوي نقداً شديداً للنظام الإمامي الذي أصبح طارداً للسكان ، فقد معه المواطن معنى الوطن ، يشير الحكيمي في كتابه : دعوة الأحرار حول المصلح ودوره " إن المؤمن المصلح ليبذل جهده ونفسه ونفيسه في سبيل إصلاح ونصرة الحق ومحاربة الباطل ويتجشم الصعاب وتقف أمامه العقبات ويضايقه خصوم الحق والعدالة "[٧] والتعريف السابق للمصلح ودوره هو تصور متأخر للحكيمي جاء بعد مرحلة كفاح طويلة وخبرة واسعة وعميقة في تحولات مراحل كفاحه السياسي والفكري والاجتماعي الوطني ولكني سأورد لكم أحد ردود الحكيمي على برقية للإمام يحيى وهي رسالة مبكرة نسبياً ، يقول فيها " إن الإصلاح وبسط العدل ورفع الظلم والظالمين وسعادة الشعب بيدكم إن أردتم ، لا يتوقف على حضور أحد منا ، وحالة اليمن قد علمها العرب والعالم ، والله يعلم وأنتم تعلمون "[٨] ومن المهم الإشارة والتركيز هنا على مسألة الموقف الاجتماعي المتقدم عنده ، حيث الوضوح في رؤيته الاجتماعية ، واتساق تطور مضمون هذه الرؤية ، تكاد تميزه عن غيره في نظرته للإصلاح من موقف اجتماعي ثابت وشديد الوضوح ، ففي رسالة ٦٣هـ ١٩٤٤م لولي العهد أحمد يقول " ومما يُنصح به مولاي هو الإسراع برفع الظلم ، ورفع

الجندي الغاشم من فوق الرعوي المظلوم المسكين ، وإصدار عفو شامل لكل سجين بغير محاكمة ـ لاحظوا بغير محاكمة – هي دعوة لإصلاح القضاء وهو نفس ما قاله الشهيد محمد محمود الزبيري " من حقي ألا يقطع رأسي إلا بعد محاكمة " ، ويقول في موضع آخر من الرسالة لولي العهد أحمد " واعلم مولاي للظلم دولة ثم تزول ولابد للظلم ديجور ... ولا يهم الناس ما يهددون به أو يحل بهم من عقوبات ، وشدة الظلم يؤدي إلى الانفجار ... وما خلق الخلق إلا ليموتوا ... فبالعدل يدوم الملك ، وبالقساوة والشدة يزول الملك وأهله : وأستطيع القول إن مثل هذه القوة في المواجهة التي تقترب من حد المقاومة والتهديد بقتال الظالم والمستبد بعيداً عن لغة ومفهوم طاعة ولي الأمر السائدة في الفكر الإسلامي السني - هي لغة نوعية في المواجهة بالفكر والقول ، ناهيك عن عمق الرؤية الاجتماعية في مضمونها وفي الصياغة الفكرية الدقيقة التي تنطوي على روح كفاحية عالية ، قلما وجدت في العديد من الكتابات المبكرة السياسية والنثرية عند الأحرار ، وقريباً من هذا المضمون يمكن أن نجده بوضوح في رسائله المبكرة لأصدقائه ، وهي تعكس إيمانه بقضيته وموقفه الواضح من مسألة العدالة الاجتماعية التي ستتضح أكثر فأكثر في صياغاته الرؤيوية المتأخرة وتحديداً بعد مغادرته لندن ـ كارديف إلى عدن ، ويبدو ان تجربته الكفاحية السياسية والوطنية ، وخبرته العميقة بالحياة ، ناهيك عن خلفيته أو انتمائه الاجتماعي الطبقي البسيط والفقير ، وكذا نشأته الاجتماعية القاسية والصعبة قد ولدت لديه إحساساً عميقاً بمسألة الظلم الاجتماعي وباليقين الواضح بقضية العدالة الاجتماعية ، وضرورة الإصلاح ، وهي أمور ساهمت في صلابة موقفه فولدت قوة دفاعه عن الحق والعدل ، الواضحة في رؤاه وطريقة تفكيره ... ، فهو لم يكن سليل بيوت العلم العريقة ، ولا من الوجاهات الممثلة

للأسر الأرستقراطية الكبيرة التي وجدت نفسها في ظل الحكم الإمامي المتحجر والمغلق في صف المعارضة السياسية للحكم ، ولاهو من أبناء المشايخ الكبار ، بل هو شخصية عصامية نادرة بنى نفسه من الصفر ليُرفع إلى مرتبة العالم والمجتهد ، والمصلح ، بعد أن ترك قريته البائسة ليلتحق جندياً في جيش الاتحاد العربي في المستعمرة عدن ... ، ثم عاملاً مهاجراً يجوب البحار والمدن على ظهور البواخر والسفن ، وكل ما يحمله في رأسه لا يتجاوز حدود القراءة والكتابة التي تحصل عليها في " كتاب " قريته في منطقته " الاحكوم " ، وبعدها إلى عدن مع والده وهو في سن العاشرة .

إن ذلك السياق الاجتماعي الطبقي ، ومراحل تكوينه اللاحقة لنفسه في خضم معترك الكفاح والحياة ، هو ما يفسر تلك الصلابة الكفاحية الوطنية والاجتماعية ، وهو ما يوضح دلالات تلك الصياغات الفكرية وتلك الرصانة والثبات في الرؤية والموقف ، ويكاد هذا الشيخ الجليل في ذلك يتميز ويتفرد باستقلالية خط سيره الذاتي ، وفي فعله السياسي الوطني الخاص عن كل رعيل الأحرار اليمنيين ، وهي خصوصية تضعه في قلب فعل الأحرار العام .

وفي نفس الرسالة – المذكورة - للأمير أحمد حول رؤيته للإصلاح يقول " ويكون الإصلاح أولاً : بينكم وبين الخالق وثانياً : فيما بينكم وبين خلقه، وإلا فإن الطريق لنيل ذلك صعب .. وأعلم أنك بين أمرين هامين أولهما إخوانك الذين يزاحمونك على هذا الملك ، ولن يرضوا يسلموه لك رغبة من عند أنفسهم أبداً والأمر الثاني هم الرعية التي تحت يدك وهم الذخيرة لك " .

فالإصلاح في هذه المرحلة المبكرة عند الحكيمي ذو وجهين أولاً - إصلاح في أمور الدين ، في علاقة الحاكم بربه وثانياً إصلاح دنيوي يتمثل في حقيقة علاقته بالمواطنين الواقعين تحت حكمه ، وإصلاح أمور الدين يقود إلى

إصلاح أمور المواطنين في الدنيا ، ولا ينسى الحكيمي المصلح هنا أن يذكر الحاكم بالوعيد والتهديد الذي يخبئه له المستقبل ، وبخطورة الوضع وانعدام إمكانية وصوله للحكم أو الخلافة بعد أبيه يحيى بن محمد لأن هناك طابوراً طويلاً من إخوانه وممن هم ينتظرون دورهم ـ كما أشار الحكيمي في رسالته ـ فالحكم والملك ـ مطمع للكثير ممن حوله الذين لن يسلموا له بسهولة ويسر وكأنه يهدده بأن ليس من طريق أمامه لفرض مكانته واسمه إلا بتأكيد فضله في الإحسان والإصلاح والعدل وهو مؤهل يفرضه بدون المزاحمة ملكاً وخليفة للمستقبل ، وان استخدام الداعية والمصلح عبد الله الحكيمي لكلمة أو مصطلح الخلافة وأمير المؤمنين ، إنما هي في محاولة منه للإشارة إلى حكم الإسلام الصحيح في فترة الخلافة الراشدة ، وهو استمرار لثقافة ووعي وتسمية كانت سائدة وممتدة آثارها إلى تلك السنوات بقوة ووضوح ولا يعني سقوط الخلافة العثمانية وإلغاء تسمية الخلافة في عام ١٩٢٤م أنها زالت ، بل إنها كثقافة ونفسية وتشكيلة وعي اجتماعي تاريخي مازالت آثارها قائمة حتى اليوم ، لأن عملية التغيير في الثقافة والوعي والنفسية على وجه الخصوص تحتاج لمدى زمني أطول .

إن استخدام الشيخ والأستاذ / عبد الله الحكيمي لمصطلح " الخلافة " هنا ، أي في رسالته للإمام أحمد ، وكذا في قراءته النقدية التاريخية لمسار الخلافة العربية الإسلامية منذ الخلافة الراشدة وما بعدها ـ في كتابه " دعوة الأحرار " إنما كان بهدف الإشارة إلى حكم الإسلام الصحيح الذي ساد فيهما الإصلاح والعدل كما يكشفه مضمون الرسالة التي وجهها للإمام وكذلك كتاباته اللاحقة ، ومن هنا يأتي استخدامه لكلمة الخلافة باعتبارها مرتبطة بالدين الصحيح أو الخلافة الراشدة ، الذي يفتح بوابة الإصلاح ، لأن الإصلاح أساسه

العدل ورفع الظلم والحرية ، حيث مفردة العدل في عقل وفكر الحكيمي تعتبر المفردة المركزية ، وتختزل المحتوى الاستراتيجي لاتجاهات تفكيره الأصلية ... ، الفكرة والقضية ، التي نجدها مبثوثة في معظم - إن لم نقل جل - أعماله الفكرية والسياسية ، ولولا ضيق الوقت لكنا أفردنا أو فتحنا لها المساحة التي تستحقها من القراءة والمناقشة ، فهي وغيرها من المفاهيم والقضايا الإشكالية التي أثارها إبداع وعقل الحكيمي ونشاطه السياسي ، ستظل أفكاراً وقضايا مطروحة على جدول أعمال الدارسين والباحثين في مجالات البحث السوسيولوجي والتاريخي وأعتقد أن الحكيمي من قلائل الذين اهتموا بشكل واضح بمسألة الإصلاح الاجتماعي ، وبفكرة الإصلاح في أبعادها الشاملة ، من خلال طرحه لمعالجات سياسية وطنية شديدة الوضوح والتعمق في اشكالات اليمن الإمامي، اشكالات الوعي والفكر ، والمسائل الاجتماعية ، ففي نص الرسالة الوثيقة التاريخية لولي العهد المذكور ، هناك فقرات شديدة العمق والتركيز في طرح مسألة إذلال الأمة والشعب ، حيث تتم الإشارة فيها إلى المعاناة القاسية لمناطق الحجرية لواء تعز ، حيث يشرح القهر النازل على هذه المناطق ... ، ومطالبته بالإفراج عن السجين الشيخ عبد الوهاب نعمان ، أحد كبار أعيان لواء تعز ، وهو شأن القهر والظلم النازل على مناطق عديدة ومختلفة في اليمن بمستويات عديدة وأشكال متباينة ، الذي يراه " قهر لا تطيب بعد ذلك قلوبهم إلا بالعدول عنه إلى طريق العدل ، والإنصاف فيحل سجينهم ، ورهينتهم ، ويعود شريدهم آمناً مطمئناً ، ويخرج الجند إلى المراكز خارج البلاد ، ولا يبقون محتلين للبيوت والقرى احتلالاً عسكرياً ، ولا يسجن أحد بدون محاكمة شرعية " .

إن الفقرة السالفة تحمل في طياتها أفق مشروع إصلاح سياسي واجتماعي شامل من إصلاح في السياسة والمجتمع إلى إصلاح القضاء وشؤون العدل إلى مسألة الأمن والاستقرار ، حتى تحديد ماهية وظيفة الجند والعسكر في حراسة الحدود والثغور ، كما هي في الأصل وظيفتهم الحقيقة ، وجميعها مازالت حتى اللحظة مطالب سياسية ووطنية ملحة .

وفي الرسالة / الوثيقة نفسها يقول " وحكامكم وجندكم المحافظ عليكم ، والذي يحمل سلاحكم ويحيط بكم وما ذلك إلا لأجل معلوم ... " وهاهم يقولون ما قيمة العامل ، وما هي قيمة الحاكم ، وما قيمة رئيس القبيلة ، وما قيمة الجندي ، وما قيمة القائد ، وما قيمة الرعوي – لاحظوا معي أن مرتبة الرعوي في آخر سلم الهرم الاجتماعي السياسي - ، فقد أصبح الكل لا قيمة لهم ، هذا قول الجميع بدون زيادة ولا نقصان ، والقول في ذلك شائع متواتر ، وقد شاع وذاع عنكم ، إن من أراد من رعاياكم أن يطالب بحقه ، أو حقوق وطنه سلطتم عليه من يغتاله بالسلاح وبالسم " [٩] ، وفي الفقرة السابقة يحاول الحكيمي أن يضمن في كلامه ما يقوله الناس في حكمهم أو نظام الإمامة ، الذي لا يعطي أية قيمة أو معنى لكائن من كان في دولة حكم الإمامة ، من العامل ، إلى الحاكم ، إلى رئيس القبيلة ، والقبيلة كلها التي لا علاقة لها بالسلطة والحكم ، ولا وظيفة لها إلا وظيفتها الحربية العسكرية حين يحتاجها الإمام في ضرب بعضها ببعض، أو قمع تمردات المناطق الخارجة عن دولة الإمام ، ويكشف الحكيمي بذلك الطبيعة الاستبدادية المطلقة لجوهر الحكم الذي لا قيمة ولا وزن لأي أسم أو صفة ، أو موقع – بعيداً – عن ظل سلطة الإمام ظل الله في الأرض ، والحاكم بأمره ، فهو الدولة ، والحكومة ، الهيئة المركزية ، فكل شيء مختزل في اسمه ، باعتباره امتداداً لسلطة وعي تاريخية استكملت مع الإمامة حلقاتها

البشعة والمأسوية ، بعد ان ظل الحكم مغلقاً على داخله أو على نفسه لقرون طويلة ، تحول معها إلى بنية مادية وروحية متحجرة عصية على التجديد والتغيير وهو ما يفسر مصاعب وتعقيدات أية عملية إصلاحية حتى في أشكالها البدائية الأولى والتعقيد الإضافي الآخر ، هي أنها بنية استاتيكية تحاول أن تفرض استمرار وجودها في شروط تاريخية مغايرة على المستوى العربي والعالمي ، ومن هنا نلحظ الآثار المأسوية المركبة على واقع حياة الناس والمجتمع من حيث استمرار هكذا نظام وحكم وتفكير لا علاقة له بالحياة والعصر ، وكل إعجازه وأسطوريته إنما هي كامنة في قدرته على إبقاء القرون الوسطى في تجلياتها البدائية ، قائمة في هيكلها العام وتفاصيلها الدقيقة ، حتى النصف الثاني من القرن العشرين .

إن تصوير الشهيد الشيخ عبد الله الحكيمي للواقع في اليمن الإمامي-يحيى وأحمد - يبدو في بعض الحالات وكأنه مفرط في الواقعية - بقدر إقتراب الواقع من الأسطورة والخيال - ، والدقة في عرض التفاصيل ولكنه كله يأتي كضرورة وحاجة يفرضها السياق ، والمناخ المحيط بكتابة مواضيعه ، فهو على سبيل المثال يعمد إلى تأكيد حق الناس في قول آرائهم ، وحق الدولة في سجن المواطن ولكن بعد محاكمة ، وأنه لا يمكن إزالة الضرر والظلم إلا بقيام العدل ، ولأن الدفاع عن الوطن لا يمكن أن يتحقق إلا مع وجود مواطنين أحرار يحلمون ويعملون على إنصافهم ورفع الظلم عنهم في الداخل ، حتى يكونوا مؤهلين للدفاع عن الوطن أمام أعداء الخارج ، وهي الفكرة التي أشار إليها في كتابه " دعوة الأحرار " ، كما أن من أهم مفاهيمه الفكرية حول الإصلاح إشارته إلى أنه " إذا فسدت أخلاق الأمم المغلوبة ثبتت أقدام الغاضبين وتوطدت دعائمهم "(١٠) والقول السالف الذي قيل قبل خمسين سنة يمكن قياسه

على أوضاع وحال الأمم المغلوبة اليوم ، في أن فساد أوضاعها الداخلية هو الذي يثبت أقدام الغاصبين المستبدين في الداخل وأقدام الغزاة الخارجين في صور الأشكال الاستعمارية القديمة الجديدة – معادلة الداخل الاستبدادي ، والخارج الاستعماري اليوم - لقد افتتح الحكيمي طريقه الخاص للإصلاح - شأنه شأن كل جيل الأحرار - ولم يتجه لتقليد أي نموذج خارجي ، لأنه حتى إمكانية تقليد النموذج الخارجي لم تكن متاحة ولا ممكنة ولذلك فقد ابتدع الأحرار طريقهم الواقعي الخاص وتجربة الشهيد الزبيري والفقيد الجليل الأستاذ أحمد محمد نعمان كشفت وحددت الخطوات العملية لذلك الطريق نحو الإصلاح مع فارق أن الحكيمي كانت إمكانية حركته ونشاطه الإصلاحي أكبر وأوسع بحكم وجوده خاصة من عام ٤٦ - ١٩٥٢م في بريطانيا - كارديف .

إن إصلاح الحكيمي آت من أفقه المفتوح ، ومن اجتهاده العقلي ، الفكري والديني ، ولم يسع لتأويل النصوص القرآنية أو السنة النبوية بما يعارض مصلحة المجتمع أو يناقض حقائق الواقع المطلوب إصلاحه وتجديده وفي كتابه " دعوة الأحرار " تأكيد حقيقي لما نذهب إليه ، بل إنه وظف واستخدم مقاصد الشريعة لتحقيق مصالح المجتمع والناس وواءم بينها بما يخدم المجتمع ولا يناقض الشرع .

وفي دعوة الحكيمي الإصلاحية بعد حقيقي للتجديد الديني والاستنارة العقلانية في مضمونها التجديدي الفكري وفي بعدها الاجتماعي وقد خصص أكثر من مائة صفحة في كتابه " دعوة الأحرار " لتلخيص رؤيته الاجتماعية التي تتمحور على بعد مسألة العدالة الاجتماعية وعلى فكرة الحرية ، وقد ركز الأستاذ عبد الله الحكيمي في كفاحه السياسي والإصلاحي على دور مرجو ومطلوب من الجامعة العربية ، وهم – أقصد الأحرار جميعاً – بهذه الدرجة أو

تلك كانوا يتوقعون أو ينتظرون دوراً أكبر للجامعة العربية في الشأن اليمني والعربي أكبر من قدرة الجامعة وإمكانياتها الواقعية ، ومع ذلك ساندتهم الجامعة سياسياً في شخص أمينها العام عبد الرحمن عزام باشا ، ومع ذلك شنت صحيفة السلام حملة سياسية وإعلامية ساخرة على الجامعة العربية وحملتها مسؤولية نكبة ١٩٤٨م في فلسطين وفي رسالة الأستاذ عبد الله الحكيمي لـ" عبد الرحمن عزام " التي نجد مضمونها في بعض رسائله وكتاباته يقول له فيها " الأمة اليمانية هالكة منقرضة لا محال ، أمراض متلفة ، فناء في الأرواح بدون حد ولا انقطاع ، فقر شديد ، مجاعة لا مثيل لها ، ألجأت الكثير من الناس لأكل القردة ، والحمير الموتى ، والمطالب على الأمة فادحة ، ولا طريق لها بتسديدها ، والتجارة احتكرها أولاد الإمام لأنفسهم ، وسلبوا الأمة البقية الباقية من أموالها ، احتلوا الأرض باسم " الغضائن " ، أرسلوا جيشهم المسلح العنت على البيوت فاقتحموها ، وعلى العار فهتكوه ، وعلى الرجال فربطوها بالسلاسل والأغلال إلى غياهب السجون المظلمة في كهوف الجبال وتحت أديم الأرض حيث لا منافذ للهواء "[١١] .

إن التكثيف التصويري العميق في رؤيته للإصلاح والدقيق في وصفه ، والشامل في عرض تفاصيل الواقع اليمني ، من تصوير حال النظام السياسي ، إلى رسمه الدقيق للمجتمع وحال الناس فيه ، عبر اسطر قلائل وفي ممارسة متمكنة لفن اقتصاد اللغة ، وتكثيف الفكرة إنما تدل على وضوح المعنى لديه وعلى تشبعه بفكرة الإصلاح من زواياها العديدة والمختلفة ، السياسية ، الاجتماعية ، الفكر ، التعليم ، المرأة ، العدل .

ومثل هذه التحديدات التي تتجاوز منطق التحليل أو الكتابة السياسية الاجتماعية التاريخية التقليدية نجدها في الكثير من رسائل الشيخ الحكيمي

وخطاباته المنشورة على صفحات جريدة " السلام " وفي رسائله لسيوف الإسلام ومنها رسالته للسيف عبد الله بن يحيى[١٢] .

إن رسائل الحكيمي العديدة ـ وكل كتابات الأحرار اليمنيين ـ حول معنى وفكرة الإصلاح مازالت حتى اللحظة حقلاً بكراً لم تَطَلْها الأقلام كمبحث سياسي اجتماعي ، وفكري ثقافي ، وهي في أمس الحاجة لأقلام الباحثين والدارسين من مختلف التخصصات ومجالات البحث المعرفي ، والسوسيولوجي ، والتاريخي .

والمناضل عبد الله الحكيمي داعية إصلاحي شامل وهو من أبرز أسماء الأحرار ، الغزيرة في المعنى ، والواضحة في دلالات ماذا تريد من الإصلاح ، وهي المسألة الذي تطورت وتحدد معناها في سياق رحلة كفاحه السياسي والفكري الوطني في الداخل ، وفي مهاجر الشتات . ومن خلال احتكاكه بالعالم وعلاقته بالرموز السياسية والثقافية العربية والعالمية ، ناهيك عن انتمائه الاجتماعي البسيط والفقير الذي سهل عليه سرعة امتصاص واستيعاب العلوم الجديدة ، ووسع مداركه لتقبل أفق المعرفة والفكر بالحدود الذي يتيحها استعداده الذاتي وقابليته المعرفية والعقلية ، ولهذا لا نستغرب الحملة التي شنها عليه دعاة الظلامية من أعوان الإمام في مدينة سوث شليد ، بريطانيا حين رفضوا دعوته لتعليم بنات وزوجات المهاجرين أو حتى صلاة النساء في المسجد ، وكان ذلك في مرحلة مبكرة من هجرته وقبل انتقاله إلى كارديف ، وكما يشير الفريد هوليداي إلى الحكيمي قائلاً بهذا الصدد : لقد كان " ميالاً إلى التحديث ويبدو أنه شجع أنصاره على التخلي عن بعض الممارسات والمعتقدات التي يعتنقها المسلمون في بلدانهم بما في ذلك اليمن شمالاً وجنوباً فسعى الحكيمي للتصدي للإهمال التقليدي للنساء في التربية الإسلامية وبذل جهداً لتدريسهم "[١٣] وهي

تعكس نظرة الحكيمي الإسلامية المتقدمة للمرأة ، التي لا تتفق مع النظرة الاجتماعية والدينية المتخلفة ، ولهذا فالإصلاح والتنوير لديه ، هما وجهان لعملية فكرية سياسية ، تاريخية واحدة ، فإذا كان الإصلاح يقوم على جذر مسألة العدل ، والمساواة ، والحرية ، فإن التنوير إنما يتكئ على العلم والتعليم ، والمدرسة .

ويمكننا اعتبار لحظات حسمه في مسألة إصدار صحيفة " السلام " في ٦ ديسمبر ١٩٤٨م وبعد فشل انقلاب ١٩٤٨م ، الذي وسع مساحة فعله المقاوم، بقدر ما أدمى الركن الأكثر حزناً في قلبه وروحه ، وهي نقطة الانعطاف قبل الأخيرة - في رؤيته الإصلاحية التي صلبت إرادته ورفعت درجة تمرده ورفضه المطلق للنظام السياسي الإمامي الذي اقتنع معها بلا جدوى نصحه ولا إرشاده ، ولا نقده التقليدي - خاصة بعد تنفيذه حملة إعدامه للأحرار الدستوريين وأنه يجب توسيع دائرة الهجوم عليه داخلياً بقدر الإمكان وخارجياً ، سياسياً وإعلامياً ، وهي مرحلة جديدة رفعت مستوى إدراكه بمعنى الإصلاح وضرورة تجاوز عقبة النظام السياسي دون تحديد الطريقة أو الكيفية لذلك ، رفعت درجة مواجهته وأدخلته في مواجهة مباشرة مع الحكم الإمامي ، ومع أعوان الإمام الذين شددوا قبضة هجومهم عليه .

وهي دون شك لحظة انعطافة نوعية في طريق تطور المسألة الإصلاحية في وعيه ، وفي طريقة تفكيره وفي منهجه في العمل والحياة ، تطور يدخل في نطاق تطور الفكرة كإشكالية فكرية وسياسية ، وباعتبارها قضية كفاحية ، ووطنية ، وهي نقطة انعطاف جديدة أدخلته في علاقة مواجهة جديدة مع النظام الإمامي ومع الجماعات المتخلفة من أعوانه في الخارج .

كما يلفت النظر عند هذه اللحظة من الانتقالة أو الانعطافة في تطور الفكر السياسي عند الحكيمي ، هو تلازمها وتساوقها مع تأسيس وتأصيل اجتماعي لرؤيته لفكرة الإصلاح في عمقها الاجتماعي والسياسي ، إضافة إلى الأبعاد التي سبقت الإشارة إليها وهي العدل ، الحرية ، والمواطنة المتساوية ... ، هو إضافة بعد جديد تضمنه البند الثاني من بنود رسالة صحيفة " السلام " الذي يدعو إلى " الإصلاح الذي يعمل على التقارب بين الطبقات ، وإن شئت فقل على إزالة الفوارق التي تقف عقبة كأداء في سبيل تفاهم الطبقات المختلفة "(١٤) ، وهي رؤية سبقت في الإعلان عنها أهداف ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢م كما سبقت بالضرورة الهدف الأول من أهداف ثورة ٢٦ سبتمبر ، وهي تعكس رؤية اجتماعية طبقية متقدمة ، وغير متوقعة من داعية إصلاحي ، ومنور سياسي يتحرك ضمن إطار بنية أيديولوجية فكرية دينية ، ويحكمها منطق تفكير سياسي يعمل ويهدف على إصلاح النظام من داخله بالنصح والإصلاح ، والحديث السابق حول الإصلاح الذي يصل حد القول بالتقارب بين الطبقات ، بل وعلى إزالة الفوارق التي تقف عقبة ، هو في اعتقادنا تفكير جديد ومتقدم على منطق عصره الوطني ويسبق أفق المرحلة موضوعياً في ذلك الزمن المبكر على تلك الفكرة أو الدعوة لأن منطق تفكير الأحرار عموماً لا يمكن أن يتفق مع تلك النظرة الاجتماعية الطبقية في حدودها التي أشار الحكيمي إليها ، ليس لأن ذلك يقود إلى الفتنة الاجتماعية ويلغي الفروق بين الدرجات والمستويات الاجتماعية المختلفة بل لأن المرجعية الفكرية التاريخية ، الدينية الاجتماعية ، والسياسية لا تقبل بمثل ذلك المنطق والتفكير وهو حقاً تفكير يسبق منطق المرحلة كله ذاتياً وموضوعياً على الأقل بالنسبة لواقع اليمن آنذاك .

وهـي دليـل علـى عمـق تطـور رؤيتـه الإصـلاحية ، السياسـية ، الاجتماعية، والأخلاقية ، التي تتجاوز أفق السقف الأيديولوجي المرسوم لها ، بل وتتجاوز منطق فكر الأحرار ذاته وحدود حركته الممكنة .

رؤيـة تحمـل فـي داخلهـا ـ بغض النظـر عـن أفـق احتمـالات تبلورهـا وتجسدها الواقعي ـ فإنها تشير إلى مصدر اختلال التوازنات الاجتماعية وسببه بالتالي إن الاختلاف والتمايز في الحقوق بين النـاس ، هـو مـا يجـب العمـل علـى إزالته ، ورفع مسبباته الواقعية ، وإذا عرفنا أن دعوته المذكورة في البند الثاني من دستور صحيفة " السلام " . إذا مـا ربطـت بالبند الثالث الذي يؤكد علـى الأحقية في المعرفـة ، والثقافـة للجميـع ، فقيراً وغنياً حيث تقول الفقرة بـالنص " من يمتلك الثقافة والعلم يسعد ويسبق ويسد ، ومن تخطئه الثقافة والعلم يشقى ويتخلـف ويسـتعبد "[١٥] ، وهـي إشـارة صـريحة وعميقـة للتـرابط بـين القهـر الاجتمـاعي الاقتصـادي ، وبـين القهـر التعليمـي والثقـافي ، وإزالتهمـا معـا هـو المدخل العملي للإصلاح .

وهنا تتجلى رؤيتـه الاجتماعيـة الإصـلاحية الثاقبـة العميقة منذ سنوات تكونه المبكرة ويبدو أن للنشأة الاجتماعية والانتمـاء الاجتمـاعي الكـادح أثرهمـا الواضح على مجمل بنية تفكيره السياسي والاجتماعي ، والوطني العام ، ولذلك فإنني لم اندهش كثيراً بعد قراءتي لتراثه الفكري والسياسـي والكفـاحي مـن نفـاذ بصيرته الاجتماعية فـي قـراءة الواقـع ، تحليلـه ونقده ، ففـي رسـالة لـه إلـى عبد الرحمن عزام قبل انقلاب ١٩٤٨م كما هو واضح من مفردات مضمونها يقول " أما الرهائن من شباب الأمة وفلذات أكبادها ، فهي في محلات مخصصة عند الجيش الهمجي الذي ؟؟ وأساء إلى شبيبتنا ورجولتنا وشرفنا ، والقلم يتتره عـن ذكـر أفعـال أولئـك الهمـج الوحـوش ... فـإليكم ياصـاحب السـعادة نصـرخ وإلـيكم

نستغيث "[١٦] . إن فكرة الإصلاح في تدرجها وتطورها هي مسألة كان يفرضها بقوة الواقع الإمامي المتحجر والمغلق على ذاته والقضية هي كيف عبر الأحرار عن ذلك .

والشهيد عبد الله الحكيمي منذ سنوات عمره السياسي الأولى بدا مصلحاً داعياً للنصح والإرشاد الديني والسياسي والاجتماعي ، وهو الطريق نفسه الذي بدأه الشهيد الزبيري بعد عودته من مصر حاملاً معه أول برنامج للإصلاح " الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر " في ١٩٤١م ، وهي نفس اللحظة الإصلاحية الاجتماعية التي انطلق منها الأستاذ أحمد محمد نعمان من خلال كتيبه " الأنة الأولى عام ١٩٣٦م " .

وبهذا المعنى فالحكيمي ليس الوحيد الذي اضطلع بهذه الدعوة للإصلاح والاستنارة العقلية المبكرة ، على أن الحكيمي يكاد يكون هو الوحيد الذي يأخذ حقه بأثر رجعي ، بعد طول إهمال ونسيان ـ وكأن الوقت لم يحن طيلة السنوات الماضية لإنصافه ـ والشيء الآخر أن الحكيمي صاحب دعوة للإصلاح والتنوير بدأت متدرجة ومتسقة مع نفسها وكل فترة تمر بحياة الحكيمي الكفاحية كان وضوحهاالإصلاحي الاجتماعي والسياسي يزداد ، وهي اليوم بالنسبة للباحثين والدارسين مجال خصب للاشتغال عليها ، من خلال ما ظهر من كتاباته ورسائله العديدة المخطوطة وصحافته المنشورة ، وكتابات الآخرين عنه . على قلتها ، ومحدودية تماسها مع تراثه الفكري والسياسي ، والصحافي .

لقد تحدد اليوم خط سير الحكيمي العام ، الذي بدأ بالنصح والإرشاد ، وباللين إلى المقاومة بالكلمة والرأي الشجاع الذي ميز خطاباته للحاكم وأبنائه ، ولا تخلو رسائله الشخصية ــ للإمام ، وأبنائه ، ولأصدقائه ـ من فورة الكلمة

المقاتلة الداعية إلى الحق بوضوح لا يلين خاصة بعد عودته إلى عدن من بريطانيا ، وسجنه في عدن وكتابته وثيقة " دعوة الأحرار " وتجربته في السجن ، التي أضافت إلى تجربته في السياسة والحياة كما أشار الحكيمي إلى ذلك في كتابه " دعوة الأحرار " وكأنه بذلك يشير أو يلمح من بعيد بهاجس أو موال الثورة ، وإن كان الحكيمي لم يحدد معالم هذا الطريق في رؤية واضحة متكاملة ، .. على أنه المح إلى مفهوم الثورة ، وأشار إليه ، ويمكن القول إن مرحلة توليه منصب الأمين العام للاتحاد اليمني ، إنما كان بداية مرحلة نوعية جديدة في دعوته الإصلاحية ومطالبه التي قد تقفز عن سقف الإصلاح وتتجاوزه حين توصل إلى طرح مفاهيم جديدة تدعو إلى أخذ الحق بالقوة وأن " الحق يظهر بالرجال ، والرجال تعرف بالحق – وهو قول مأخوذ عن الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه - وليس غريباً بعد ذلك عليه ترديد الحديث الشريف " إذا عجزت أمتي أن تقول للظالم يا ظالم فقد تودع أمنها "[١٧] . وفي موضع آخر يقول " إن القوة لا تفهم منطق القول ولكنها تفهم منطق القوة "[١٨].

فالإصلاح بالمعنى الشامل والذي يقترب من حد الثورة على الظالم صار أفقه مفتوحاً أمامه ، وبكل الطرائق الموصلة إليه ، وأصبحت.أحد أهداف الحكيمي في مراحله الأخيرة ، وأن لم يتم تبلورها وتجسيدها بشكل كامل في الممارسة وفي الفكر السياسي ، بسبب استشهاده المبكر والنبيل ، ففي رسالة للحكيمي يقول فيها " .. .، أما في عدن فقد وجدت شعوراً لا نظير له ، وهو شعور الأمة اليمانية المكبوتة ، وهي اليوم تعمل عملاً متواصلاً جماعياً لتحطيم القيود التي كبلت بها ، والأسوار التي ضربت عليها ، وسنحطمها إنشاء الله ، لا شك ولا ريب ، ولا بد من يوم قريب ترتبط فيه – ليقف اليمن – في عجلة أخوانها الشعوب العربية .. " [١٩]

بالفعل لقد جد تطور حقيقي بل انعطافة شاملة في كل منهج تفكيره السياسي، وبدا الانتقال النوعي في فكره السياسي واضحاً بما لا تستوعبه دراستنا هذه ، وبما لا يستوعبه فكر الأحرار الآخرين ، حيث أصبح الإصلاح السياسي يقترب من حد فكرة الثورة . كما بدأ يتضح أن ليس بين الإصلاح والثورة جسر صيني ، كما تطرح نفسها الحالة في بعض المراحل ، وبدا الإصلاح يرتبط بالفكرة السياسية المتمثلة في تحقيق وحدة نضال الناس وتراصهم ووحدتهم الكفاحية حيث كتب وقال بعد خروجه من السجن وتوليه منصب الأمين العام للاتحاد اليمني : " ولا إصلاح ، ولا تحقيق لمطلب من هذه المطالب جليلها وحقيرها إلا بالاتحاد اليمني وتوحيد الكلمة والتكتل والتفاهم الصحيح " من خلال تكامل وحدة أجزاء اليمن في صيغة اليمن الكبرى ، وصولاً لدعوته الصريحة بوحدة أجزاء اليمن كلها" [٢٠] ، بتحقيق الوحدة اليمنية وهي مسألة تثبت أن الشيخ عبد الله الحكيمي هو أول من أشار مؤكداً على مسألة الوحدة اليمنية وضرورتها الوطنية التاريخية قبل بيان رابطة الطلاب اليمنيين في القاهرة ١٩٥٦م وقبل إعلان الجبهة الوطنية المتحدة عنها في عدن برئاسة الفقيد محمد عبده نعمان في ١٩٥٨م ، وهي قمة اكتمال صورة فكره السياسي الذي لم تسعفه السنوات ولا طريقة الاغتيال بالسم ، في تجسيد صورة اكتمال ملامحها النهائية نتيجة استشهاده مسموماً من أعوان الإمام والاستعمار ولا غرابة في وحدة الطغيان الداخلي مع الاستعمار الخارجي وهو ما أشار إليه الحكيمي صراحة في كتابه " دعوة الأحرار " واستشهاده النبيل كان هو ثمن صرخته الوطنية الوحدوية وهي مسألة تخرج عن سقف أفق الإصلاح ، النقطة التي انطلق منها الحكيمي وغالباً ما تكون نقطة البداية مفارقة

لنقطة الوصول أو النهاية، ولكن في نفس السياق الموضوعي التاريخي الذي يقود إلى تحقيق ذات الفكرة ولكن في تجلياتها النوعية الجديدة .

قدم الحكيمي من مهجره الأوروبي إلى شواطئ الوطن ، ليراهُ فلم ير الوطن إلا في سجنه البليد ، وفي صورة استشهاده النبيل . إنه قدر المصلحين ، الحالمين بالوطن عزيزاً ، موحداً ، منعماً بروح العدل ، وبسلام ، وبحرية . وهو القائل من داخل سجنه " لن ترهبنا السجون ولا المعتقلات ، ولا المشانق ولا قطع الرؤوس ، ولا الإرهاب والوعد والوعيد ، أطلبوا الموت توهب لكم الحياة ، ما ضاع حق وبعده مطالب " [٢١] ، ومن هنا ليس غريباً استشهاده في السجن ضمن صفقة مؤامرة استعمارية انجلوسلاطينية إمامية ، بعد ان استشعر الجميع خطورة طروحاته عليهم جميعاً ، بعد أن أكد في خطاب انتخابة رئيساً للاتحاد أهمية وضرورة العمل الوطني اليمني المشترك ، ومن هنا اغتياله بعد تجاوزه سقف الدعوة الإصلاحية النظرية والفكرية وتماسه مع جذر المصالح الاستعمارية الانجلوسلاطينية والإمامية .

الهوامش :-

١- محمد البشير الإبراهيمي " رسالة شخصية إلى الحكيمي مطبوعة ومصورة ١ ديسمبر ١٩٥٣م .

٢- كتاب " روجيه جارودي " واقعية بلا ضفاف صـ١٠٧ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب مكتبة الأسرة . ترجمة / حليم طوسون .

٣- د. عبد العزيز المقالح صحيفة الثورة اليمنية ١٩٨٠/٨/١٩م ملحق الثورة العدد (٣٨).

٤- رسالة الحكيمي لولي العهد أحمد ٢٠ شوال ١٣٦٣هـ ١٩٤٤م .

٥- من رسالة الحكيمي إلى أحمد محمد نعـ ن بتاريخ ٤شهر ربيع أول ١٣٦٠هـ .

٦- من رسالة الحكيمي إلى أحمد محمد نعمان بتاريخ ١٨ربيع الثاني ١٣٥٧هـ

٧- عبدالله علي الحكيمي كتاب " دعوة الأحرار " صـ ١٠٤ طبع وزارة الإعلام والثقافة – صنعاء ١٩٨١م يونيو .

٨- عبد الله علي الحكيمي كتاب " دعوة الأحرار " صـ١٠٤ طبع وزارة الإعلام والثقافة صنعاء ١٩٨١م يونيو .

٩- رسالة للحكيمي إلى ولي العهد أحمد ١٨سبتمبر ١٩٤٤م ، وتلاحظون أن في الرسالة إشارة إلى الاغتيال بالسلاح ، أو بالسم ، والسم هو السلاح الذي بواسطته جرى اغتياله من قبل التحالف الاستعمار الإنجلوسلاطيني ، الإمامي . ذلك بعد أن فشلت في اغتياله بالرصاص من قبل احد أعوان الإمام في بريطانيا ، فقد كانت خطابات ومواقف الحكيمي تهز العرش من تحت أقدامهم ، وتشككهم بقدرتهم على إدارة البلاد بالطريقة القروسطية ، خطابات تشير إلى مكامن الوجع . وتكشف عن قدرة فائقة على قراءة النفس البشرية ، بدهاء القائد السياسي المحنك ، العارف بمكر التاريخ . وهو ما يكشفه مضمون رسالته المذكورة وغيرها من الرسائل .

١٠- عبد الله علي الحكيمي في رسالة منه على شكل برقية رد على برقية الإمام يحيى بن محمد في ٢٥ إبريل ١٩٤٧م .

١١- عبد الله علي الحكيمي كتاب " دعوة الأحرار " صـ١٠٣ يونيو ١٩٨١م وزارة الإعلام والثقافة .

١٢- رسالة من الحكيمي موقعة باسمه المستعار لعزام باشا تحت توقيع عن لجنة الدفاع اليماني في اتحاد أوروبا – سوث شيلدس – إنجلترا .

١٣- وفي رسالة للحكيمي إلى سيف الإسلام عبد الله بن يحيى قبل انقلاب فبراير ١٩٤٨م وتحديداً في أبريل ١٩٤٧م يشير إليه بما يعني : حدث تحول ما في وعي الناس وفي الحياة بما يطرح الإصلاح كضرورة وطنية وذلك حين يخاطبه قائلاً : " الأمة اليمانية اليوم غيرها بالأمس وان الرأي العام فيها أصبح نابها شديد الاضطراب وأن الأمة جاثمة على بركان هائل، كل ذلك والأمور تزداد توتراً وكل يفكر في الخلاص والخروج من هذه الأغلال " ، وفي رسالة أو مذكرة للحكيمي تندرج في هذا السياق ، مؤرخة بتاريخ ١٩٥٢/١٠/١٢م يقول فيها " كان هذا الشعب لم يسبق له عهد بالعلم والمدنية والحضارة ، والناظر إليه يحس أنه أمام شعب في اذل حياة الإنسانية البدائية القديمة ، فلامستشفيات ، ولا أطباء ، ولا إسعافات أولية ، ولا شيء مما يعرفه الناس في القرن العشرين " وكلها خطابات تجاوزت حقيقة الأفق السياسي الإصلاحي ، وفيه تنطوي إشارة واضحة أن هذا الجمود والسكون التاريخي ، والإذلال والمهانة التي يعيشها الشعب تستدعي بالضرورة التغيير ، والثورة ، وهو ما تحقق بعد عقد من الزمن . .

١٤- الفريد هوليداي من كتاب " دعوة الأحرار " من مقالة له منشورة في الكتاب صـ١٦٥.

١٥- عبد الله علي الحكيمي كتاب " دعوة الأحرار " صـ٢٧ طبعة وزارة الإعلام والثقافة .

١٦- عبد الله علي الحكيمي " دعوة الأحرار " صـ٢٧ .

١٧- عبد الله علي الحكيمي من رسالة إلى عبد الرحمن عزام باشا بدون تحديد زمن الكتابة وواضح أنها قبل انقلاب ١٩٤٨م .

١٨- عبد الله علي الحكيمي " دعوة الأحرار " صـ٨٠ .

١٩- رسالة للحكيمي هي عبارة عن رسالة شكر رداً على أخوانه العلماء ، والأساتذة في السودان بتاريخ ١٧فبراير ١٩٥٣م الشيخ عثمان ، من أرشيف وثائق الحكيمي .

٢٠- عبد الله علي الحكيمي " دعوة الأحرار " صـ ١٠١ .

٢١- عبدالله علي الحكيمي كتاب " دعوة الأحرار " صـ ٣٦ . وحول تجربةالسجن يقول الحكيمي " .. ، كانت هذه التجربة هي الحلقة المفقودة التي كانت تنقصني ، وإليها يرجع الفضل حيث عرفتني على شيء قيمة ومهمة كنت أجهلها ، وكنت في حاجة إلى معرفتها حتى تكتمل عندي الصورة التي كنت اتخيلها " من كتاب دعوة الأحرار " صـ ٣٧، ومن قراءاتي لتجارب السجن لم أقرأ ، أو أسمع عن سجين سياسي يخرج من السجن ليتكلم عن فضائل ومزايا السجن ، وما أضافه إليه السجن من فضاء معرفه ، وحياة إضافية بدلاً من أن ينتقص السجن في حياة الإنسان ، وهو الأمر الطبيعي ، حتى وهو في السجن لم ينسى دوره الإصلاحي ، بدلاً من أن التنويري فهو يقول : " وقد أوقفت بعد فترة من إلقاء هذه الدروس بأمر من مدير السجن " كتاب " دعوة الأحرار " حتى في السجن لم يفوته ممارسة دور ووظيفة المصلح والمنور . أدخل المدرسة إلى قريته وإلى السجن .

بعض مفاهيم الحداثة
في فكر الحكيمي

أولا:- واقع الحداثة العربية :

إن الحداثة في منطقتنا العربية اقتصرت علي الشكل ،وتحددت في مجالات الفكر و الثقافة والأدب، أي أن حداثتنا العربية كانت ذات طابع فوقي ولذلك كانت حداثة ذات شق واحد هو شق القول والكلام أو الخطاب بدون أن تدعمها عملية تحول مادية اقتصادية ، اجتماعية ، وبدون الشرط السياسي المساند لها وكذلك في غياب الحركة الاجتماعية التاريخية كحامل سياسي اجتماعي تاريخي لمشروع الحداثة، وهو ما يجعلنا نصفها بأنها حداثة فوقية ، اقتصرت علي الشكل بدون المحتوى المادي الاقتصادي الاجتماعي التاريخي الذي يسند ظاهرة الحداثة – ويؤسس لمعنى وجودها في الواقع ، حداثة لم تقو على الانقلاب على الشرط السياسي السائد ، وتطرح بديلها السياسي الاقتصادي الاجتماعي . ولذلك بقيت حداثتنا العربية مرتهنة لأمرين الأول أنها جاءت مرتبطة بتحول الرأسمالية الغربية إلى الحالة الاستعمارية التي اكتسحت المنطقة العربية وهيمنت عليها بجيوشها و قواتها كدول استعمارية هذا من جانب ، و الأمر الأخر إنها حداثة كانت مشروطة ومرتهنة باستمرار الحالة السياسية الاستبدادية كسلطة ومن هنا وجدت الظاهرة الحداثية العربية محاصرة

بالاستبداد الداخلي و بالاستعمار الخارجي الذي قدمت الحداثة كواحدة من تجليات وجودهما في المنطقة ولا يعني ذلك انه لولا الاستعمار المباشر لما كانت الحداثة العربية في صورها التى تبدت واعلنت عن نفسها في بعض البلاد العربية في صورة النهضة العربية المعاصرة علي يد رفاعه الطهطاوي وجمال الدين الافغاني و الكواكي وغيرهم ، والي هذين العاملين في تقديري يعود الجذر العميق لازمة الحداثة العربية التي هي في الأصل لا تنفصل عن ازمة التطور السياسي والاقتصادي والاجتماعي التاريخي ، حداثة ولدت وجاءت في شروط تبعية بنيوية وفي شروط تطور وتحول معقدة ومركبة تبعية بنيوية للاستعمار ، وفي شروط تخلف قروسطية - كما هي في الحالة اليمنية الكالحة - أو في شروط تخلف متباينة - ، ذلك أن الحداثة الأوروبية سبقتها عصور الأنوار والنهضة الفكرية والفلسفية، ومترابطة ومتوحدة ومتكاملة مع التطور العلمي والصناعي الثورة الصناعية و التكنولوجيا التقليدية : وهي بمعني من المعاني حداثة وتحديث في الوقت نفسه ، حداثة تبنى من الأسفل ومن الأعلى عمقها التحتي مادي وجودي اقتصادي إنتاجي تنموي ، وهنا يكمن جوهر إشكالية الحداثة العربية التي دائماً ما يتغلب عليها الاستبداد الداخلي أو الشر ط السياسي المتخلف ، ويسعى لتكييفها لصالحه بعد أن تتحول إلى مجرد شكل أو ديكور خارجي ، في واقع يعمل على مواءمة شكل الحداثة مع مصالحة التاريخية وهي في تقديري تعبير عميق عن أزمة التبعية النبيوية للخارج الاستعماري وواقع استمرار شرط الاستبداد الداخلي ، الذي تحالف تاريخياً مع الخارج ليديم شرط وجوده واستمراره لذلك بقيت حالات الإصلاح ، و التنوير ، والحداثة العربية تتحرك ضمن النسق الفكري ، والسياسي ، والثقافي، والأدبي .

ومن هنا يأتي تفسير بقاء ظاهرة التحديث خارج نطاق الفعل والممارسة ، ومنها مسألة الدولة الوطنية وتحديداً دولة المؤسسات ، التي بقيت عبارة عن مظهر فوقي سياسي شكلي ولم تتحول إلي دولة مؤسسية وطنية حقيقية طيلة فترة وجود الاستعمار و تحالفة مع رموز نخبة الاستبداد السياسي في الداخل الوطني وكذا بعد نيل الاستقلالات الوطنية وفي هذه الظروف و المناخات ولدت الحداثة والنهضة العربية المعاصرة في منتصف القرن التاسع عشر، والحالة اليمنية في خصوصياتها الوطنية التاريخية هي التعبير الاكثر بؤساً ورعباً من خلال صور ومظاهر تجلي كفاح الأحرار اليمنيين قاطبة حداثة فوقية لم ينتجها الشرط الموضوعي التاريخي - سعت خلاله الإمامة على وضع اليمن خارج العصر و التاريخ بحجة الاستقلال الزائف الذي تحول إلي فزاعة لقمع الناس وفرض التخلف وعزل اليمن عن العالم . ولذلك فأنني علي قناعة ان حداثة الحكيمي تحديداً، وزملائه الأحرار كانت كرد فعل للواقع الإمامي القروسطي الفاجع وتعبير عن حالات نهوض وعي فردي تجمع في صور وعي النخبة الثقافية والسياسية المحدودة - الطليعة - نخبة شعرت بعمق حالة العجز وحاولت ان تلتقط اللحظة التاريخية لتقديم ما تستطع تقديمة لتحريك بركة الواقع الاسن في اليمن الامامي القروسطي ومن جانب اخر هي تعبير عن حالة تواصل النخبة الثقافية السياسية اليمنية مع العالم من حولها بفعل قانون المثاقفة والتلاقح الثقافي والفكري والثقافي الإنساني وخاصة لمن اتيح لهم معرفة العالم الأخر وتجاوز العزلة الإمامية التاريخية ولو لسنوات محدودة ، وقد كان حظ الأستاذ عبدالله علي الحكيمي من هذا الاحتكاك والتلاقح وافراً وعظيماً لبى احتياجات أشواقه المعرفية والفكرية والثقافية الإنسانية التي كان يتطلع ويحلم بها منذ زمن ، ورحلة عمره الطويل بين المدن والعواصم والمواني جعلتة

الاكثر قدرة وامكانية علي التشبع بالجذر العميق للمعرفة الانسانية وهو ما نلاحظه في مجمل كتاباتة وفي ادبه السياسي والثقافي .

ان الحداثة هي القول، والتحديث هو الفعل والشيء الطبيعي ان يكونا متكاملين ، كلّ منهما يقود إلى الآخر ويُكمّله على ان مأساتنا العربية التاريخية تكمن في ان حداثتنا وجدت بعيداً عن مضمون التحديث في الواقع وبمعزل عنه ومن أنها جاءتْ مع لحظة تحول الرأسمالية إلى إمبريالية واستعمار واحتلال لأراضي وثروات الشعوب الأخرى بما فيها بلداننا العربية .

التحديث في صورته التاريخية هو في الواقع رؤية شاملة متكاملة رؤية يسبقها إصلاح وأنوار تؤدي إلى التغيير في الاقتصاد والاجتماع وفي رؤية الإنسان للكون من حوله ، و يجعل الانسان مركزاً للكون بعد ان كانت الأنظمة الكهنوتية والثيوقراطية تلغي الإنسان بأسم الآلهة ، يعني إعادة صياغة العلاقة الإنسانية بالكون والعالم رؤية نسقية نظامية متكاملة تدخل في إطار تحول حضاري شامل وهو ما جسدته تاريخياً لحظة التحول الأوروبية منذ الاكتشافات الجغرافية والفلكية والعلمية وصولاً إلى الثورة الصناعية . وهو التاريخ الغائب عن مسار الحداثة العربية المعاصرة التي انحصرت في بنية الشكل وفي المستوي الفوقي المعرفي والفكري والثقافي ... ، التحديث تحول مادي وفعل تاريخي شامل والحداثة قولي وخطاب يسبق ويكمل ذلك والعلاقة بين الحداثة والتحديث علاقة جدلية تاريخية وهذا التداخل ناتج عن أن الحداثة هي بنت التحديث أو بمعنى آخر انه لو لم يكن التحديث في أوروبا لما كان يمكن للحداثة ان تقوم . رغم ان الحداثة وفي بعض مفاهيمها تبدو متمردة على بعض المقولات الأساسية للتحديث مثل العقلانية المطلقة، والعلمية المطلقة ..الخ الا

انه لا يمكن تخيل قيام عملية الحداثة دون وجود الأسس الاعمق للتحديث ، ونقصد الفردانية والتنوير والعقلانية والاعتراف بالآخر التي هي أساس المجتمع الرأسمالي التي تجسد حركة الحداثة لحظة من لحظات تطوره أو تأزمه أو هما معاً [1] ان تجربتنا العربية – منذ قرن ونصف هي باختصار تجربة مع إشكالية الحداثة التي ظلت تدور وتتحرك في إطار التراث والمعرفة ، والفكر، والثقافة ، والأدب ، حداثة منحصرة في محاولة التجديد في بنية المعرفة والفكر ولم تكن ذات صلة بمحتوي التحديث أي التحديث في بنية التكوين الاجتماعي – الاقتصادي ، شديد التخلف والبدائية ، والحالة اليمنية القروسطية هي ابشع الحالات قمعاً ومصادرة لأي إمكانية ولو بسيطة لبروز وصعود مظاهر الحداثة حتى ولو كانت في أدنى مستويات الخروج علي السائد الأدبي والثقافي – لاسماح بالخروج بالطلق عن السائد على كافة الأصعدة -ومن هناك جلال وعظمة الدور الإصلاحي والتنويري و الحداثي اليمني ونموذج حركة الاحرار اليمنيين هي الصورة الإنسانية العظيمة للخروج عن التاريخ القروسطي التي وصفها الأستاذ عبدالله علي الحكيمي ان اليمن تعيش ما معناه آخر مراحل التاريخ الإنساني وفي هذه الشروط والمناخات بزغت صورة الإصلاح والتنوير والحداثة اليمنية – الفكرية والسياسية - في خصوصياتها المعاصرة التي أرى في الأستاذ عبد الله علي الحكيمي واحداً من اعظم رموزها .

ثانياً:- الحكيمي والحداثة :-

إن عبد الله علي الحكيمي هو احد ابرز شخصيات الأحرار الحداثيين ، اتسم فكره بالجدية والعمق وتجلى نشاطه وكفاحه العملي بالاتساق والترابط

---

[1] سيد بحراوي مجلة ((نزوي)) العدد الخامس صـ٨١ يناير

والتكامل مع ما يؤمن به ، وحده في الفكر والسلوك لذلك جاءت طروحاتة وكتاباتة تتسم بالموضوعية والمسؤولية التاريخية ومن هنا وضوح الفكرة وسطوع المعني في جل كتاباتة ، وهو ما يتجلى بصفات وخصال نادراً ماتجدها مجتمعة في شخص واحد في صورة حب الناس له بأستثناء القوة المغرقة في الظلامية والاستبداد وعلي وجه الخصوص في تلك الظروف الصعبة والمعقدة على ان الملفت للنظر في تفكير الحكيمي ونشاطه السياسي والعملي هو ذلك الوضوح والدقة والنظام والصرامة الفكرية في قراءته للأشياء ووصفها وتحديدها على كثافة غموض وبؤس الواقع اليمني في المرحلة الإمامية وفي ظل مناخ عالمي اتسم بالضبابية وعدم اكتمال وضوح ملامح صورته مما زاد وعمق من عزلة وحصار كفاح الأحرار اليمنيين في الداخل والخارج، وكان الحكيمي هو الثغرة التي تسلل منها صورة و صوت الأحرار الإصلاحي إلى العالم العربي والى أوروبا في واقع قاسي، ومدمر يتداخل فيه بؤس الذاتي والموضوعي والتاريخي ،يتوحد فيه الأسطوري بالتاريخي ، والخرافي بالواقعي ، والعلمي بالميتافيزيقي ، والديني بالسياسي ، والإيديولوجي بالمعرفي والفكري ، وتمكن عقل الأحرار و الحكيمي في طليعتهم الذي كان له دور عظيم في اختراق كثافة كل تلك الحجب واستطاع بحنكته الفكرية والسياسية إن يجلو ما وقر في عقل قطاع من الناس في الداخل وان يكشف زيف الصورة التي تقدمها الإمامة للعالم عن الواقع اليمني ، لقد ترسخ في ذهن الحكيمي من تجربته العميقة مع الإمامة خلال سنوات ١٩٤٠ـ ١٩٤٣ إن إمكانية الإصلاح في ظل الإمامة ليس أمراً صعباً فحسب بل في عداد المستحيلات ما لم يتم مواجهة الواقع ومقاومته بقوة الإرادة والتفاؤل بالقدرة على اختراق جدار الإمامة الإيديولوجي التاريخي السميك فهو يقول (أن القوة –

يقصد الإمامة – لأنفهم منطق القول ولكنها تفهم منطق القوة) [٢] والقوة التي يقصدها الحكيمي هي قوة الحجة والفكر وعرض ونشر البرنامج البديل من خلال التأكيد على أهمية وضرورة الإصلاح بالمعنى الشامل وهو ما توصل له الحكيمي و زملاؤه الأحرار بعد تجربه قاسية مع السجن والموت و الإعدامات الوحشية التي طالت النخبة الثقافية والسياسية اليمنية المعاصرة في ذلك الحين وهو ما قاد وعي الأحرار إلى تعميق فكرة رفضهم وتمردهم علي النظام الإمامي بأساليب ووسائل جديدة ، وكانت مدينة عدن أولاً ومصر بعدها بداية إعادة النظر في رؤيتهم لأنفسهم ولطرائق عملهم لتجاوز الحالة الإمامة الميؤس منها فالحداثة ((تنبثق من اللحظة التي تتمرد فيها الأنا الفاعلة للوعي على طريقتها المعتادة في الإدراك سؤاء كان إدراك نفسها من حيث هي حضور تعييني فاعل في الوجود أو إدراك علاقتها بواقعها من حيث هي حضور مستقل في الوجود ، على المستوى الأول تبدأ الحداثة في انقسام الوعي المتمرد على نفسه ليصبح ذات فاعلة وموضوعاً منفعلاً ، ذات فاعله تعيد إنشاء موضوعها الذي هو هي من ناحية ، وتعيد صياغة أدوات إنتاج معرفتها بهذا الموضوع من ناحية أخري ...)) [٣]

وهو الأمر الذي مارسه وسار علية الأحرار – بهذه الصورة أو تلك- بعد مرحلة النصح والإرشاد ذات الطابع الديني و الأدبي الصرف .

ويمكنني القول أن الأستاذ عبدالله علي الحكيمي قد اقترب عملياً من هذه المعادلة التكوينية لفكرة وعملية انبثاق وبزوغ فكرة الحداثة الفكرية والسياسية

---

[٢] عبد الله علي الحكيمي كتاب ((دعوة الأحرار)) صـــ١٠١

[٣] د/ جابر عصفور كتاب ((هوامش على دفتر التنوير)) صـــ٦ المركز الثقافي العربي ط أولى ١٩٩٤م

في جل ماكتبه .مجسداً في سلوكه وخطابه الفكري والسياسي تلك اللحظة العظيمة في التمرد على وعيها السائد وعلى منطق وطريقة تفكيرها المضاد في تقبل الأشياء والأفكار ، طريقة إدراكه لنفسه و إدراكه لواقعه ومناقضة ما كان . برزت معه ذاته كقوة أبداعية مستقلة متجاوزة لما حولها من منطق تفكير ومن إدراك ، ومن وسائل و طرائق بحث عن الواقع و الانتقال من البحث عن المعلوم لاكتشاف المجهول فيه أو الشيء المستقبلي المطلوب تأصيل وجوده في الحاضر وتلك هي مهمة عقل الحداثة ضمن خصوصيات الحالة اليمنية .

كما تجسدت في سلوك وتفكير الأستاذ عبدالله علي الحكيمي ويمكنني القول أن الحكيمي كان ذلك المتمرد العظيم – ضمن خصوصيات الواقع اليمني بل والعربي – في واقع شديد الصعوبة في وصف درجة تخلفه واقع يذكرك بتاريخ العصور الوسطي بكل ما تحمله الكلمة من معني وقد وصفة الحكيمي قائلاً أن ((اليمن تعيش أدنى عصور الدنيا)) .

ففي ما كتبه تشهد خروجا على المألوف يقودك مباشرة إلي الحداثة في صورها وتعييناتها في الفكر وفي الممارسة وما يهمني هنا هو متابعة سلوكه الفكري والسياسي لقراء تجليات مظاهر الحداثة عنده وهو موضوع هذه القراءة ذلك أن الجانب العملي لمفهوم الحداثة إنما يقودنا إلي مسألة التحديث وهي قضية موضوعية وتاريخية بقيت مؤجلة أو هي تجلت في صورة مشوهة وسطحية وخارجية لم تصل لملامسة التحديث كظاهرة في عمقها وهي واحدة من إشكالية الحداثة في مقارباتها الواقعية ففي ما كتبه الحكيمي تشهد خروجا على المعتاد و تقرأ محاولات جنينية بل وبدايات واضحة لتمرد عقل الحكيمي على الواقع والفكر السائد من حوله ، وكأنه يبحث عن أدوات إنتاج معرفة

بديلة، تتجاوز الراهن الفكري والسياسي في قراءة الواقع إنها في تقديري محاولة جادة لمعرفة نفسه وتجديدها ومعرفة الواقع بصورة عقلية نقدية ليكتشف الواقع البديل وهي تاريخياً محاولات أثمرت في أن تعيد صياغة البحث عن ألذات وفي الوقت نفسه محاولات صياغة أدوات إنتاج معرفتها بالموضوع أو بالواقع ، ومن ذلك كله بزغ فكر الحداثة عند الحكيمي الذي جوبه بالرفض والاستنكار والقمع و الحصار و التوصيفات الاستبدادية العديدة التي حاولت أن تنال من اسم هذا ألحداثي في لحظة قروسطية كالحة وكان معول الحكيمي الحداثي وزملائه الأحرار هو من دق المسمار الأول في نعش هذا الجسد المسجي منذ قرون .

إن الآنا الفاعلة للحكيمي لم تقبل دوما بالسائد حتى في لحظات المساومة و المناورة والمداورة مع العقل الإمامي لزحزحته في اتجاه الإصلاح والحداثة السياسية فقد كان خطابه الحداثي قويا وواضحا – يمكن العودة ألي مراسلاتة مع رموز الإمامة – ففي خطابه للإصلاح والدعوة للتجديد في الفكر الديني وتحديث النظام السياسي كنت تقرأ صورة المقاوم العظيم .

ففي كتابه ((دين الله واحد)) وكتابه ((الأسئلة والأجوبة بين المسيحية والإسلام)) محاولات((آنا)) عاقلةٌ فاعلة تبحث عن نفسها عن دينها الحق الذي شوهه الاستبداد باسم الدين ، محاولات لمغامرة عقل حداثي ينبعث من بين الرماد ، من قلب واقع متحجر ليدخل باحثاً ومحاوراً لأسئلة مسكوت عنها في محيط مغرق في الظلامية والجهالة مقتحماً مباحث قراءة غير معتادة ومتجاوزاً للسقف المسموح به ليس في الكتابة اليمنية الغارقة في الخزافه بل وفي الكتابة العربية الأكثر تحرراً وتطوراً ، إن صورة الحكيمي واسمه تعبير حقيقي عن أن

الإنسان ابن بيئته وعصره و الحكيمي كان ابناً عظيماً لمعني احتكاكه وتفاعله مع عصره للخروج بوطنه من عصر الإظلام . إن الحداثة رؤية ومنظومة معرفية وفكرية وسياسية وثقافية وهي المقدمة لدخول الناس والمجتمعات إلي التحديث كفاعلية موضوعية وكحركة اجتماعية سياسية اقتصادية تاريخية وظل اشتغال الحداثيين العرب و الحكيمي و الأحرار اليمنيين جزءا منهم – بهذه الدرجة أو تلك- ، يتحركون في اطار المستوى الأول - الحداثة باعتبارها خطاباً- لأسباب سبق التطرق إليها، وفي تلك الظروف القاهرة وذلك الدور الإصلاحي والتنويري و الحداثي الذي قام به الحكيمي و الأحرار اليمنيين يتمثل دورهم الطليعي والتقدمي التاريخي حتى كان البعض ينظر لهم كمن يحرثون في البحر أو يطرحون بذورهم في الأرض اليباب ، وذلك هو دأب جميع المصلحين والمنورين حاملي رأية الحداثة والعقلانية ،والحرية ، والتسامح في زمن الاستبداد والوحشية وفي واقع كانت الحداثة وعمليات الإصلاح والتنوير تتحرك في غياب أي وجود لأي مظهر من مظاهر التحديث في الواقع المادي ، وفي الممارسة المجتمعية والواقع ، فالخارج عن النص السائد مارق وكافر ومرتد ، حين كانت كلمة الدستور والعصري والقانون تعني اختصار القران والخروج عن الملة وهي لحظة كارثية من لحظات خلط الدين بالحاكم وبالدولة والسلطة الاستبدادية التي كانت تستنجد بنسبها الشريف لشرعنة الجهل والحكم ألطغياني الفردي باسم الدين وفي مثل هذا الواقع الخرافي كان النظام الإمامي يسعى لتعميم نعمة الجهل – فالشعب الجاهل أسلس قيادة من المتعلم – كانت صيحات وصرخات و دعوات عبدالله علي الحكيمي و الأحرار اليمنيين ، التي دكت صرح اللاعقلانية الاستبدادية القروسطية الإمامية هي التي بذرت و راكمت الخمائل الأول لمشروع الحداثة الفكرية والسياسية في اليمن المعاصر .

وبدون أي مبالغة ولا تجاوز للحقيقة التاريخية أستطيع القول أن الأستاذ عبدالله علي الحكيمي ومن خلال نظرته المتفائلة وحلمة العنيد بالمستقبل و إتكائه على وجوده في بريطانيا كان يحاول ((ينتزع الوعي من سباته الذي ألفه وينتقل من فضاء إلى فضاء مناقض وينتهك براءة تسليمه بقيم الإتباع ليدخل عالما أخر - بهذه الدرجة أو تلك – ويعد بالمغامرة والتجارب المطلقة)) [٤] وكان الحكيمي أستعاظ عن غياب التحديث الملموس والواقعي – في ظل الإمامة – بقوة حقائق الحياة والعلم التي تحاصره من كل الجهات ، حقائق التقدم العلمي والمادي والصناعي والمدنية والعقلانية الحرة القائمة حيث هو هاجر – بريطانيا - فمن ذلك، الوجود وتلك الرحلات التي قام بها في مقتبل العمر بين العواصم العالمية والمدن و الموانئ ومن ذلك كله كان يستعيد صورة تفاؤله العظيم ليهزم تشاؤم الفكر ، وجمود الواقع ، أو يستعيظ عن قسوة وتخلف الواقع ألإمامي بأن يحلم بالإصلاح والتغيير ولذلك ظل أبداً يكتب ويطالب ويقاوم ويتحدى العفن السائد المهمين على مجتمعه وشعبه فقد كانت اليمن هي أسواء وابشع لحظة أو حلقة في سلسلة تطور النظام السياسي العربي لحظة لا شبيه لها في التاريخ الإنساني كله ، ومن هنا صعوبة كفاح الحكيمي و الأحرار اليمنيين .

بكل صدق ومسئولية تاريخية يمكنني القول أن النخبة الفكرية السياسية اليمنية في صورة الأحرار اليمنيين كانوا الطليعة بامتياز، كانوا صوت الحرية والعقلانية ، والحداثة السياسية والفكرية ،وتجاوز الحكيمي – بهذا المعنى- للواقع كان تجاوزاً فكرياً وسياسياً ، مشروطاً بالقراءة الخصوصية والتاريخية للواقع اليمني بعيداً عن الأحكام الإطلاقية المجردة واللاتاريخية ، لقد مارس

---

[٤] د/ جابر عصفور كتاب ((هوامش على دفتر التنوير)) صـــ٦٢ المركز الثقافي العربي ط أولى ١٩٩٤م

الحكيمي حاله قطع فكرية وسياسية تاريخية مع فكر ، وواقع الإمامة وإن كان لم يتجاوز البنية المعرفية و الفلسفية ، أي في إطار تجديد الفكر الديني – مثل المعتزلة على سبيل المثال- و إخراجه من كهنوت السلفية الإستبدادية الإمامية التي درجت عليها طيلة قرون - باستثناء بعض لحظات الإشراق المحدودة .

كان الحكيمي والأحرار اليمنيين بدعواتهم الإصلاحية والتنويرية ، في الفكر والسياسة ، إنما كانوا يمارسون في الواقع لحظة تواصل مع الحداثة والعقلانية الإسلامية والإنسانية في عصرهم ومن خلال آناء فاعلة متحركة ومفتوحة على كل ما حولها . إنه التجاوز الإبداعي الخلاق للتواصل والاتصال مع العصر . هي دون شك لحظة قطع تاريخية مع القروسطية الإمامية فالحالة اليمنية الإمامية تتميز بخصوصية تخلفها ، وتذكرك وكأنك أمام لحظة تاريخية انتزعت من العصور الوسطي إلى اليمن في ذلك التاريخ الحديث والمعاصر . وفي تقديري أننا في ألمرحلة الإمامية كنا كيمنيين نعيش تواريخ ماضوية متعددة متعاقبة ، في تاريخ واقعي واحد هو تاريخ الإمامة المعاصر ومن هنا صعوبة نشاط وكفاح الأحرار اليمنيين ،ولايمكن أن ينكر احد اليوم أن طروحات الحكيمي ، واحرار ١٩٤٨م وما حملوه من أفكار ورؤى ساهمت قطعا في تخفيف وطأة انتقالنا إلي المرحلة المعاصرة ، مع أن انقلابهم ((الشباطي)) فشل كمشروع سياسي للحكم ، إلا أن أثاره و انعكاساتة الايجابية تركت أثارها في خلخلة البناء الإيديولوجي الإمامي المنيع و أحدثت شرخاً عميقا في بنية تلك الإيديولوجية المهيمنة ، انكسر الانقلاب ، وانكسرت حدة حضور الإيديولوجية الإمامية في الآن نفسه . وهو المسمار الأول في نعش الإمامة ، وان دعوات الحكيمي الحداثية - التي سنأتي عليها - ومحاولات الأحرار إنما كانت لتأسيس حالة قطع مع ثقافة سائدة وتثبيت إمكانية ولادة

حداثة يمنية معاصره ومع ذلك كانت الأحلام والرؤى التي حملها الأحرار هي محاولات قطع مع تاريخ اللاعقلانية والكهنوت التي هيمنت على البلاد طيلة قرون سحيقة حيث أعلنت الحداثة عن مطالب الشعب للحكيمي في مسودة الدستور التي صاغها الحكيمي نفسه قبل ١٩٤٨م وفي ١٩٤٤م ، في خطاباته ومراسلاته ()* ، وبعد ذلك في ١٩٥٣م وفي صورة الميثاق الوطني المقدس لأحرار ٤٨م . وبقدر ما أن الحداثة رؤية وموقف نجدهما مجسدان في عقل الحكيمي وسلوكه العملي ، فان غياب الشرط الموضوعي التاريخي لمثل هذه الولادة كان من العوامل الكابحة لتبلور الحداثة كتيار وكقوة قادرة على الفعل. وهو ما لم يتحقق في صورتة المرجوة في ذلك الحين . إنني أقرأ التجديد الديني ومفاهيم التنوير عند الحكيمي ضمن الحالة اليمنية كحداثة ، وعظمة الحكيمي ، و الأحرار اليمنيين أنهم قاموا بذلك الدور الجليل في غياب الشرط الموضوعي التاريخي للتحديث ، وقبل أن يكون لمفاهيم وأفكار الإصلاح والحداثة ، و التنوير آي وجود بل ولا قبول ولا حتى حضور نسبي في المجتمع، يشكل لحظة اتفاق عليه كما كانت الحالة في المستعمرة عدن أو في غيرها من مناطق الوطن العربي .

ثالثاً:- الحكيمي والحداثة السياسية والفكرية في الكفاح المباشر:-

أن الفكر الحداثي واضح في خطاب وعقل الحكيمي ، على أن الحداثة في فكره السياسي أكثر عمقا وجلاء ، أستطيع القول أن فكره السياسي يتقدم على الكثيريين من زملائه ، ويصل في بعض تحديداتة و تصوراتة إلى الرؤية

---

* أنظر حول مادة هذا الدستور ومناقشة إضافية له في بحث الأستاذ الدكتور قائد محمد طربوش المقدم لندوة الحكيمي التي عقدتها جامعة عدن من ٢٦-٢٨نوفمبر ٢٠٠٥م .

السياسية عند بعض رموز اللبرالية السياسية العربية . أقول ذلك استناداً و إتكاءاً على وضوح أرائه السياسية وكتاباته ورسائله المنشورة والمشحونة برؤية حداثية مدنية معاصرة بكل معنى الكلمة . ففي رسالة إلى سيف الإسلام عبدالله بن الإمام يحيى يقول له فيها ((لقد وصلتم بريطانيا ، الجزيرة المتقطعة بين الأمواج لا تزرع ولا تنتج شيئاً مما تزرعه اليمن ، ولكن حكومة لندن جمعت الدنيا إلى لندن - وكأنه يقول للإمام ونحن أخرجنا شعبنا من اليمن- حتى أصبحت سيدة العالم وانظروا إلى هذه الشعوب والممالك وما بلغته من الحضارة الواسعة ، والغنى المفرط ، والعلم الذي طاروا به قمة السماء ، وساروا به فوق الماء ، وما وقفوا عند ذلك بل أصبحوا يحاولون مخاطبة القمر ، ويصافحون الملأ الأعلى - لاحظوا قوله مخاطبة القمر، ومصافحة الملأ الأعلى - وهو رجل دين وفي ذلك الحين – ها هم اليوم يهددون بالطاقة الذرية، كل هذا وما سيحدثونه من أسرار العالم نتيجة العلم ، فاستجلبوا خيرهم واستغلوا رضاهم واستخدموا عقولهم ورجائي من سموكم أن تمعن النظر كيف تعيش هذه الأمم تتمتع بحريتها العلمية ، والعقلية والفكرية ، لا عسكري يفزعها ولا مأمور يهددها ، للحكومات قوانيين مرسومة محكمة ، يتمتع بها الكبير والصغير[٥] هل هناك رؤية حداثية وتقدمية أعمق وأدق مما قدمه الحكيمي في هذا النص السياسي الفكري ، الذي لم ير حرجاً في تقديم تلك الصياغات الأدبية والفكرية الراقية في علاقة الإنسان بالكون ، بالقمر ، وبالملأ الأعلى ومصافحته (مجازا) مصافحته و محاورته بالعلم ، ومن خلال التقدم العلمي وهي ثمرة من ثمار المثاقفه الإنسانية الواعية والحرة هو خلاصه للعقل

---

[٥] عبد الله علي الحكيمي من رسالته لسيف الأسلام عبد الله بن يحي حميد الين اثناء زيارة لبريطانيا عام ١٩٤٦م منشورة في مجلة (الحكمة اليمانية) رقم (١٧٤) اغسطس١٩٩٠م

العلمي الإبداعي ، ونتاج للمعرفة الإنسانية . وكل ذلك يحيلنا إلى فضاءات الحرية والعلم والعقلانية التقدمية ، وبعيدا عن عقل الرقابة وقمع الشرطي ونهب العسكر الذين يقمعون حرية التفكير و الراى ويصادرون المعرفة والعلم باسم الدين بعد أن يتحول إلى كهنوت ، وهي دعوة لرموز النظام الإمامي للبدء للعمل والخروج من العزلة واقتحام المجهول بالعلم ، فالإنسان عدو ما يجهله . والعمل بالنصيحة – نقد- الحكيمي كفيلة بإخراج يمن الإمامة من عصور التخلف والتحجر ، وقد قدم الحكيمي وصفا أو تقييما ليمن الإمامة بالقول • (إن اليمن تعيش في أول عصور الدنيا) [٦] ولكن للتاريخ مجراه الخاص ، وحركته الداخليه التي يسير بها وعليها، ووفقا لنواميس عملها الداخلية والموضوعية والتاريخية وهو ما كان.

ما أشبه الليله بالبارحة ، فقد أوصلت الإمامة المتوكلية الأحرار إلى صعوبة الإصلاح من الداخل ، ووصلوا إلى تصور احتمالات الإصلاح من الخارج ، عن طريق الجامعة العربية ومناشدة واستصراخ الضمير العالمي بعد يأس من إحداث إصلاح ملموس من الداخل ، وها نحن اليوم في عصر العولمة و الأمركة ، مع حكومات عربية تحاول إعادة إنتاج تاريخ الأمس وليس تجاوزه. وفي خطاب إلى رئيس الولايات المتحدة الأمريكية (ترومان) يقول له (لا نعتقد أنكم ستعترفون بتلك الدولة الإقطاعية الديكتاتورية التي فرضت نفسها على الشعب اليمني الأعزل ، بدون رغبة ولا خيار ، بل بحد السيف و قوة السلاح ونصب المشانق...، اعترافكم بالدولة الهدامة – وهو تعبير دقيق وواقعي – يتنافى كل المنافاة مع ديمقراطيتكم وما يجب عليكم من مراعاة

---

[٦] عبد الله على الحكيمي في حوار مع عزام باشا امين الجامعة العربية عام ١٩٤٦م منشور في مجلة (اليمن الجديد) اغسطس ١٩٨٧م العدد الثامن السنة السادسة عشرة .

المصـالح الإنسـانية ... إن السـيف احمـد هـو الملـك ، وهـو الحكومـة ، وهـو الموظف ، وهو كل شيء .. يحكم اليمن حكما إقطاعياً منعزلا به عن العالم كله، سياسياً ، واقتصادياً ، وثقافيا ، وليس لـه برلمـان أو شبه برلمـان ...) [٧] وهو نقد صريح لسياسة الولايات المتحدة الأمريكية في علاقتها مع أنظمة دكتاتورية تصادر حريات شعبها وتقمـع إرادتـه فـي الانتخـاب الحر والمباشر وهـي دعوة صريحة لتحديث النظام السياسي الإمامي .

هناك الكثير ممـا يفصـح عن الحداثـة السياسية والفكريـة عند الحكيمـي ومطالبته بتحويلها إلى تحديث لشكل نظام الحكم الإمامي المتحجر ، على أن من أجمل ما يدل على ذلك هو تقديمه وتحليله وتفكيكه لنصوص الميثاق الوطني في صـورةٍ إجماليـةٍ عميقـةٍ وواضـحة تكشـف الفضـاءات الواسـعة والرحبـة لمدى استيعابه وتمثلـه للفكر السياسـي الحديث – الحداثـة السياسـية – رؤيـة مستوعبة وملمة بالمعنى الشامل للدستور وطبيعته ودوره ، ويرى في ذلك الأساس لوجود المجتمـع المدني الحديث بمنطـق من الرؤيـة والتفكيـر الجديدين ، وسـأورد لكم تحليله وقراءته الحداثية لنصـوص الميثـاق الـوطني المقدس لأحـرار ١٩٤٨ م .
حيث يكتب ((نحن نُعرفَ الدستور تعريفاً يتناسب وكل المدارك ليفهمه المثقف وغير المثقف : ثمة فرق بين الدستور والقانون – لاحظوا هذا التميز بين الاثنين –، فالدستور عقد اتفاق الأمة ومن تختاره حاكماً له ، تمامـاً كمـا يعقد اتفـاق بين بائع الأرض ومشتريها ، أو الوكيل وموكله ، لأن الشعب هو الموكل والحـاكم ، سواء كان ملكاً أو رئيس جمهورية فهو الوكيل يوكله الشعب ليتفرغ لوظيفة من الوظـائف ، هـي تمثيلـه وتركيـز شخصـية الشـعب فـي شخصـه بموجب شـروط مكتوبـه تحمـل توقيـع الوكيـل والموكـل (الشـعب والحـاكم) فـإن سـار الوكيـل

---

[٧] عبد الله علىالحكيمي صحيفة (السلام) عدد رقم ٦٣ الاحد ٧ مايو.

(الحاكم) بموجب عقد الاتفاق الموقع، عليه أن تحاسبه وأن تقبله في وظيفته هذه أو تعين آخر . إذن فالحاكم عادةً طبعاً هو موظف بأجرة يتفق عليها ، والشعب هو الذي يستخدمه وكيلاً مأجوراً قابلاً للعزل وله صلاحيات معلومة محدودة)) [8] إن من يقرأ النص السابق والرؤية الفلسفية السياسية والقانونية فيه لا يمكن أن يشك في أنه يقف أمام خبير في الفكر القانوني والسياسي وأن من يقدم هذه القراءات ليس قادماً من اليمن أو له علاقة بالفكر السياسي السائد في هذه البلاد ، والمهيمن عليها فكر كهنوتي ظلامي معادي للعقل وللحياة .

حقاً أن عبد الله الحكيمي قد سبق عصره بكل المقاييس وأن الرؤية السابقة تعكس عقلاً مدنياً متحرراً من كافة ضغوطات قهر الإمامة ، بل ومن كل الميراث الاستبدادي العربي ، نص يفصح عن مثقف مدني ينتمي للعصر ويحاوره بعقل مفتوح لا نجده عند بعض رموز الليبرالية السياسية اليمنية ولا عند رموز اليسار الوطني والقومي والاشتراكي ، وبدون أي تخطي أو تجاوز لحد القراءة الموضوعية أو تخل عن المسئولية التاريخية في قراءة الإنسان والفكر.

والواقع يمكنني القول أن ما يمتاز به عبد الله الحكيمي عن كل مجايليه بل وعن الكثيرين من المعاصرين لنا اليوم ونحن على مشارف الألفية الثالثة . أنه تمثل بعمق روح المدنية المعاصرة فكرة وسلوكاً وموقفاً ، وهو ما تشهد به جُل كتاباته التي تتحرك في هذا الاتجاه المدني العقلاني الديمقراطي والنقدي ، بعد أن تجاوز اسلوب النصيحة في مضمونها التقليدي .

---

[8] عبد الله علي الحكيمي صحيفة السلام عدد رقم (٨١) الأحد ٣١ ديسمبر ١٩٥٠ م .

إنـه إنسان ذو عقل مرتب ومنظم وصـارم يفرق بين الأشياء ويسعى لتوصيفها بدقه أو يعطي المسميات دلالاتها الواقعية ، يعطيها مضمونها الحقيقي ولا يُضفي عليها شيئاً من عندياته .

منذ ما يقارب الستين عاماً وهو يقدم تلك القراءة النصية القانونية والسياسية لمعنى الدستور ووظيفة الملك ورئيس الجمهورية مدركاً تفاصيل ومعنى كل مفردة يقدمها ويتعاطى معها ، ولا يؤمن إلا بما تؤكده الحياة والعقل وما يقره ويصادق عليه المنطق والبرهان . ليست عنده مشكلة مع طبيعة النظام أو الحاكم سواء كان نظام ملكي أو جمهوري ، ملك أو رئيس ، إلا بقدر ما يكونان صادرين عن روح الشعب ورغبته وإرادته، وتعبيراً عن اختيار الأمة . فالحاكم الملك أو الرئيس هو ممثل ووكيل للشعب ، بقاءه أو عزله في يد من انتخبه وصوت له ، وهو في الأخير موظف بأجر متفق عليه - كما أشار الحكيمي وكما يقول القانون الدستوري – والأهم في ذلك أن الحكيمي بذلك يؤكد مبدأ تداول السلطة السلمي- ويلغي الحق الديني أو الطبيعي في الحكم ، وهنا تكتشف الحد المايز بين فكر الحكيمي ورؤيته السياسية والعامة وبين رؤية معظم مجايليه . وإن اختلاف الحكيمي كان مع نظام حكم ومع قيم وعلاقات ومفاهيم ورؤى وليس مع أشخاص أو ذوات محددة ، واختلافه مع الحاكم الرئيس أو الملك إنما يكون بقدر ابتعاده عن تمثيل روح الشعب وتجسيد مصالحه وتنكره لمن أجلسه على كرسي الحكم وهي قمة الرؤية الموضوعية وعمق إدراكه لمعنى المسئولية التاريخية ، ومن هنا خلاف عبد الله الحكيمي مع نظام الإمامة القروسطي ومع أعوانه وعملائه ومع من يحاولون تكريس الواقع القائم ، وهنا ينتصب سؤال : لماذا غُيب الحكيمي أو تم تجاهله – وهو ما أشار إليه ابنه عبد الرحمن عبد الله الحكيمي في مقدمته لكتاب ((دعوة الأحرار)) –

سؤال مفتوح للباحث التاريخي المدقق والمختص بإعادة فحص أوراق التاريخ المنسية ، إن عبد الله علي الحكيمي هو الرمز الكبير الواضح ، ضمن أسماء أخرى في معركة تجديد الفكر الديني ومعركة التنوير والحداثة السياسية في اليمن المعاصر شمالاً وجنوباً ، وإذا كان النص الديني هو مدخل الحكيمي للإصلاح والتنوير والحداثة الفكرية والسياسية – ضمن خصوصياتها اليمنية – فإنني أستطيع القول أنه قد استلهم الجوانب الإبداعية والعقلانية المشرقة في الفكر الديني ورمى إلى تجديدها وتعميق معاصرتها من خلال مثاقفه إبداعية وإنسانية راقية، وبذلك أخرج الفكر الديني من كهنوتيته الإمامية الظلامية وأدخله مشاركاً في صياغة روح العصر ، مدركاً لدوره كمصلح سياسي ورجل تحديث وتنوير وكان النقد هو عدته ووسيلته في تلكم المواجهات الصعبة وغير المتكافئة على إن إرادة التفاؤل غلبت وقهرت تشاؤم الفكر والواقع الإمامي في قمة بؤسه وانحطاطه ، وهو ما تجليه نصوص الحكيمي . وفي خطاب للأستاذعبد الله الحكيمي للإمام أحمد يقول له فيه (**أحب الجهاد إلى الله كلمة حق تُقال لإمام جائر) حديث شريف** ، إننا أمام عقل مقاوم يربط الفكر بالسلوك، عقل تقدمي سياسي حداثي بكل ما تحمله الكلمة من معنى ومن دلالات معاصرة تقف في صف التقدم للخروج باليمن من عزلة التخلف والجمود .

ففي ظل أوضاع الإمامة الفاجعة ومصادرة وقمع أي صوت معارض سواء قبل انقلاب ١٩٤٨م أو بعده ، بدا الحكيمي وكأنه صوت الشعب وضميره الجمعي وكان لا يتحرج – في مثل تلك الظروف – أن يلحق بإسمه كلمة " بالنيابة " أي بالنيابة [١٠] عن الشعب المحروم من التعبير عن نفسه وبعد رفض الإمام قبول النصيحة من أقرب الناس إليه . استخدم الحكيمي كل الوسائل

---

[١٠] عبد الله الحكيمي في رسالته للإمام أحمد ، انظر صحيفة السلام ... نفس المصدر

والطرائق في تعرية النظام الاستبدادي ، من الدين إلى السياسة ، إلى القانون إلى الصحافة ، إلى مراسلة الشخصيات العربية والدولية ، والأمم المتحدة ، وهيئة حقوق الإنسان ، ورؤساء الجمهوريات والملوك ، مقدماً كل خطاباته بأسلوب تعبيري يناسب كل مقام وموقف و كل حالة . وفي أحدى رسائله للإمام أحمد يخاطبه يقول له : (صرتم أنتم الأول والآخر ، والكل في الكلْ ، ولم تبق أمة في هذا العالم تعيش عيشة اليمانيين، حتى الحيوانات نالت نصيبها من العدالة) [١١] يقصد بعد أن تشكلت جمعيات الرفق بالحيوان وجمعيات لحماية الكلاب وبعض الحيوانات المنقرضة في أوربا وهو تصوير واقعي لحياة اليمنيين – آنذاك - . وفي كتابات الحكيمي وخطاباته نجد أننا نقف أمام وعي متقد وحساس على قدر عالٍ من الذكاء والجدة والصرامة بالقدر الذي هو مشبع بروح إنسانية صافية لا تساوم في حرصها ودفاعها عن القيم والمثل الإنسانية العليا ولا تفرط بالحقوق ،والمواطنة ،والقانون ،والنظام ، ونجده – في كل سانحة - يؤكد على العلم والمدنية والدستور وحقوق الإنسان وعلى أهمية الحوار والتسامح باعتبار ذلك ثمرة للثقافة والحضارة العالمية الإنسانية وعلى الأخذ بها ، ويرى أن (أحرار اليمن احرص الناس على سلامة هذا الشعب والسير به في ركب الحضارة والمدَنية والعلم الحديث المطابق للوجه الشرعي الإسلامي الصحيح العائد بالخير والنفع لسعادة الأمة والبلاد) [١٢] إنه الحداثي العظيم بامتياز ، حداثي في رؤيته العامة للأشياء وللناس وللحياة والكون ، حداثي في رؤيته الثقافية وفي رؤيته للصحافة ودورها وحدودها ، إنه حداثي تنويري بعمامة تقليدية ، ولكنه حداثي في الجوهر وفيما يكتبه . و في صحيفة

---

[١١] عبد الله الحكيمي في رسالته للإمام أحمد ، انظر صحيفة السلام ... نفس المصدر

[١٢] عبد الله الحكيمي صحيفة السلام العدد رقم (٩٦) ٢ سبتمبر ١٩٥١ م ص ٨

السلام تجده يقتطف من احدى الصحف العربية والمصريه تحديداً والعالمية ما يدعم خطاب التنوير والحداثة في احد اعداد السلام يورد عن صحيفة جزائرية(البصائر) مايلي: ((إن مذهب النشؤ والارتقاء يجعل دائماً الحركة في استمرار ولانعرف الى يومنا هذا للطبيعة وفقا سيرها التقدمي ...، كذلك الامم...، هذا فقط يشعر بأنه حقاً جزء من تلك الأجزاء التي يجب أن تصنع منها البنى الصالحة للبناء)) .[١٣]

من يستشهد بفكرة النشؤ والارتقاء ،ويعمل على تعميمها كخبر وكفكرة لايمكن ان يكون إلا على إطلاع ولو أولى على خلفيات وطروحات هذه الرؤية ، كما أن تبني الفكرة ونشرها في صحيفة إنما تعكس عقلية لا حدود لمدى انفتاحها العقلي الفكري، بعيداً عن عقلية المحظورات ((والتابوهات)) الرامية تقييد العلم ومصادرته باسم الدين . لم يكتف الحكيمي بالدعوة الحداثية الفكرية ، والليبرالية السياسية ، بل أنه في معظم كتاباته يدعو النظام الامامي للانتقال العملي لممارسة التحديث في الواقع وليس فقط تحديث وتطوير النظام السياسي. فهو يتكلم بلغة وخطاب التمني على وزير المواصلات لو قام بإبطال نقل البريد على ظهور البغال والحمير والرجال واستيراد عدد ضخم من السيارات والطائرات لهذا الغرض وعقد اتفاق مع احدى الشركات لشبك البلاد بالخطوط الحديدية واجرى القطارات عليها ، واتفق مع شركة اخرى على مد الخطوط التلفونية واستورد الاجهزة اللاسلكية ومحطات الارسال والاستقبال ، لتستفيد كل طبقات الشعب)) [١٤] .

---

[١٣] انظر صحيفة السلام عدد رقم (٢٥) الأحد ٢٩ مايو ١٩٤٩ م .

[١٤] عبد الله الحكيمي ، صحيفة السلام عدد (٢٥) ٢٩ مايو ١٩٤٩ م .

انها دعوة تحفيزية وعملية ومحدده ببدء الخطوة الاولى نحو التحديث وكما تلاحظون انه يتكلم عن البنية التحتية المادية للدولة الحديثة دعوة للتحديث السياسي،والاقتصادي ، والاجتماعي ،والعلمي ، والصناعي، وكأنه يدرك أن هذه البنية المادية التحتية هي الأساس التي ترتكز عليه وتقوى على مداميكها مفاهيم وأفكار ورؤى الحداثة والعقلانية ، والإصلاح والتنوير ، دعوة لدخول اليمن ولو عن طريق التمني الى مرحلة الدولة الحديثة والمؤسسية وهي فكرة اصيلة في بنية تفكير الحكيمي على وجه التحديد ، وفي هذا السياق كان دائماً يغمز الى حال اليمن الإمامي مقارنة بما حوله في المستعمرة عدن وتحديداً حول وضع إمارة بيحان ودستورها ومجلس الشورى فيها ، بل انه يذكر الإمام بحال السعودية بقوله ((يكفينا عبرة ما نالته شقيقتنا العربية السعودية من مثل هذه الابار ابار الذهب الاسود فهي تجني منها الملايين ، فيما لو احسن التصرف بها لكانت العربية السعودية على غير ماهى عليه ، ومع ذلك فها هي بعثاتها وها هم اطباؤها وهنالك مدارسها ومستشفياتها ، نعم من كان يتصور ان في منطقة " الظهران " الصحراء القاحلة ستوجد مدينة تضارع مدن اوروبا وامريكا في نظامها ونظافتها واستعداداتها وحركتها)) [١٥] .

إنه يقدم مقارنة واقعية تاريخية لقبائل تنهض من التمزق والخراب لتصنع مشروع دولة حديثة ،واليمن التاريخ والدولة والحضارة تتراجع القهقرى، إن قضية الدولة الحديثة ، والحاجة الوطنية والتاريخية لوجودها ،هي فكرة محورية في الأدب السياسي عند الحكيمي ، ولا تخلو كتاباته بل أن اكثر انتقاداته الحادة للإمامة منصبة حول قضية الدولة الحديثة ، بعد أن اختصرت الإمامة الدولة في ذات الإمام حيث ((إن الملك هو كل شيء في البلاد ، فهو

---

[١٥] عبد الله الحكيمي ، صحيفة السلام عدد (٣٠) الأحد ١٠ يوليو ١٩٤٩ م .

رئيس الوزارة الوهمية ووزير الخارجية ووزير الدفاع وإن شئت فقل إنه القاضي ، وكل شئ وإن أعضاء الحكومة ووزارته هم أنفسهم مستشاروه إن صح إن هناك وزارة ومستشارين في اليمن)) [١٦] . إن الإمامة التي وجدت من بعد مايسمي بعيد الاستقلال عن الأتراك لا تستطيع ان تسميها نظام سياسي ، ولا سلطة ملكية ، ولادولة وليس لها توصيف أو تسمية قاموسية قانونية أو سياسية ، حقا ان المرء ليحتار في تسمية وتوصيف طبيعة النظام وتحديد هويتة، فهو حكم فرد طغياني ثيوقراطي لاتعرف الدولة الا به " انا الدولة والدولة انا " ، نظام رعوي خراجي نظام جباية يعتمد الخطاط والتنافيذ تسميته بالنظام انما هي تسمية " مجازية " فليس هناك نظام للجمارك فالجمارك تحولت وسيلة للنهب والسرقة بصورة رسمية ، والعملية الوحيدة الواعية والمنظمة هي الاستبداد في شكل سلطة دينية خراجية تعتمد الجباية وسيلة لاستمرار سلطة الحكم الفردي المطلق بعد ان احتكر الامام والامراء التجارة ((ففي جهة واحدة خمسة جمارك – يقصد بها محافظة تعز – جمارك الراهده ، وصالة،وتعز ،هجده ، القاعده، وهذا في كل جهات اليمن اكثر من هذا)) [١٧] .

يجيب الحكيمي على سؤال يطرحه على نفسه ، لماذا يهاجر اليمنيون ؟ فيجيب ((يهاجرون في جميع اقطار الارض يستنجدون الرزق ليسدد مطالب الحكومة والجند المرسل على النساء والأطفال)) [١٨] .

ان تجوال الحكيمي وترحاله بين العواصم، والمدن ، والموانئ ، واحتكاكه بمئات الشخصيات الفكريه ، والثقافية والمدنية والحداثية واطلاعة

---

[١٦] عبد الله الحكيمي تحت اسم (السلام) العدد العدد رقم (٣٩) السنة الاولى الاحد ١٨ سبتمبر ١٩٤٩ م .

[١٧] صحيفة السلام عدد رقم (٦٢) ٢٣ إبريل ١٩٥٠ م .

[١٨] في حواره مع أمين الجامعة العربية عبد الرحمن عزام باشا مجلة اليمن الجديد أغسطس ١٩٨٧ م العدد الثامن السنة السادسة عشرة ص ١٨٩ .

على معارف وقيم ومفاهيم جديدة خارج النص التقليدي قد ساعده على الخروج من شرنقة الفكر الواحدي ، والثبوتي المطلق – بهذه الدرجة أو تلك – من هنا كثرة مطالباته الإمامة ((إرسال بعثات إلى الخارج لتتلقى العلوم الحديثة النافعة .. وكذلك استقدام الاطباء لمعالجة المرضى والمهندسين لإخراج المعادن المدفونة - ويوجه حديثه للإمام – وطلبنا منكم إطلاق حرية التجارة.. ، والإذن بنشر الصحافة ، وطلبنا من جلالتكم تنظيم لإدارة الحكومة وتنظيم البريد وإخراج عملة شعبية حيث ان عملة اليمن النقدية لا تزال عملة اجنبية ،وتنظيم المراكز الجمركية وبعد فانه لا يكفل للحكومة بقائها وللشعب سعادته إلا الحكومة الدستورية)) [١٩]

ولا يتواني الحكيمي عن استغلال أي مناسبة ليؤكد للإمام والسيوف حول أهمية بناء النظام السياسي الدستوري و الدولة الحديثة .ويجري مقارنات كيف أن الملك عبد العزيز بن سعود أسس دولة من العدم وحول الصحراء إلى مدن تجارية بفضل الإرادة السياسية في الإصلاح والاندماج بالعصر اقتصادياً وصناعياً من خلال صناعة البترول - البتروكيماويات – حيث يرى أن الملك عبد العزيز بن سعود ((بعد ترويضه النفوس ، واجتماعه برموز المشائخ وعلماء الدين قال لهم (أنتم فوق رأسي لا تدعوني أهز راسي فيقع بعضكم أو أكثر ، وأنتم تعلمون أن من وقع على الأرض لا يمكن أن يوضع على الرأس مرة ثانية : مسألتان لا أسمع فيها كلام أحد لظهور فائدتهما لي ولبلادي وليس هناك دليل أو سنة رسول يمنع استخدام اللاسلكي والسيارات - وقبل المشائخ هذا الحدث على مضض بعد أن أدركوا أن لا حول لهم ولا قوة أمام ابن سعود وكان المشائخ يذهبون إلى محطات اللاسلكي ويسألون الموظفين عن موعد

---

[١٩] عبد الله علي الحكيمي صحيفة السلام عدد رقم (٥٠) ١١ ديسمبر ١٩٤٩ م

زيارة الشياطين التي تنقل الرسائل ، وهل الشيطان الكبير في مكة أو في الرياض وكم عدد أولاده الذين يساعدونه في نقل الأخبار ؟!!) (٢٠) وأخيراً روضهم الملك عبد العزيز)).

بكل هذه الحجج والأساليب كان الحكيمي يكشف تخلف العقل السياسي للأمامة الحميدية في اليمن والسبب هو غياب الإرادة الداخلية في الشروع نحو الإصلاح، فالإصلاح والدولة الحديثة يعني نقض الحكم القائم كما تراه الإمامة ، وحين تغيب الدولة على أي مستوى كان كما هو الحال مع الواقع الأمامي فإن البلد يبقى بدون هوية والمواطن دون شخصية فردية او عامة أي بدون شخصية اعتبارية وطنيه وهو في الغالب بدون بطاقة شخصية وبدون جواز ، وإذا كانت هوية البلد والدولة مرتبطة بشخص الإمام واسمه فمن أين للمواطن العادي ما يؤكد ويثبت هويته وانتمائه إلا لذات الإمام المقدسة ولم يكن تركيز الحكيمي على فكرة الدولة والنظام السياسي الحديث من فراغ بل تعبير عن حاجه وطنية وتاريخيه لشعب ونظام يتحركان خارج العصر إلى درجة أن اليمني يجد ويحس في بلاد الغير – المهجر – أنها دولته الحقيقية التي تعطيه شيئاً من الإحساس بالمواطنة وهو ما تشير إليه معظم كتابات الحكيمي ، وأستطيع القول أن الإمامة قتلت وصادرت إحساس الإنسان اليمني بالوطن والمواطنة واغتالت الوعي والإحساس بوطأة المستعمر في جنوب الوطن وبمعنى الاستعمار عموماً. تحول معها الاستقلال الزائف عن الأتراك إلى نقمة وإلى استبداد أصبح معها الإستعمار أهون من الاستبداد القروسطي الإمامي ، ولا قيمة للإنسان

---

(٢٠)صحيفة السلام عدد (٥١) ١٨ ديسمبر ١٩٤٩ م نقلاً عن آخر ساعة المصرية.

اليمني إلا ملحقاً بسيده (الإمام) وفي علاقة السيد والعبد تنتفي المواطنة والحرية [٢١] .

وسأورد لكم نص أدبي وسياسي جميل – للحكيمي – يوصف ويشرح ويحلل طبيعة الحكم الإمامي بالقول أنهم ((لا يعرفون الحكم أو لا يدرون ما هي الحكومة وليس لهم إدارة أو شبه إدارة حكومية منظمة ، وإنما إدارتهم فوق رؤسهم ودفاترهم وملفات حكومتهم ومحابرهم وأقلامهم مطوية في عمائمهم يحكمون وهو يمشون في طرقهم ويكتبون أحكامهم وأعمال حكومتهم فوق أصابعهم !! ثم يدعون المُلك والعظمة والسيادة علينا ،ولكن ليس العار عليهم إنما العار الذي ليس بعده عار علينا ... – إلى أن يقول – طغت الفردية الإقطاعية الحمقاء الغاشمة الفوضوية على جماعة الحق والعدالة والمساواة وأنصار الحرية الحقة والدستور)) [٢٢].

إن النص الذي بين أيديكم هو من أجمل نصوص الأدب السياسي المعاصر نص يجمع بين الفكر الواقعي العميق والرؤية السياسية التحليلية الصائبة ، والصياغة الأدبية الفنية الراقية ، هي اختزال مكثف وعميق لجوهر وطبيعة النظام الأمامي الحاكم . نص يحفل بتقديم صورة شاملة تعجز عن استيفائها بحث أو دراسة تحليلية نقدية اختصاصية حول الموضوع ، إن ما سبق يكشف بوضوح أن النقد الواقعي والعلمي وليس القدح أو الردح هو وسيلة الحكيمي في التعاطي مع القضايا والأفكار والوقائع وهو وسيلته و أداته في الحوار مع الحاكم ومع الآخرين لكشف المسكوت عنه فالنقد مسألة أساسية في بنية خطاب الحكيمي حتى وهو يوجه خطابه أو حواره مع أمين الجامعة العربية

---

[٢١] انظر صحيفة السلام عدد (٥٤) ٨ يناير ١٩٥٠ م .

[٢٢] عبد الله علي الحكيمي صحيفة السلام عدد رقم (٥٨) ٢٦ فبراير ١٩٥٠ م تحت عنوان : إلى الشهداء ، ونُشر في مجلة الحكمة اليمانية مارس ١٩٨٨ م العدد ٤٦ السنة السابعة عشرة ص ٣٢ .

أو مع ملوك ورؤساء ، فالنقد فكرة قائمة بذاتها في جُل كتاباته والنقد والحوار والتسامح جميعها من صفات إنسان الحداثة وقد كان النقد ، والحوار ، والتسامح، وسيلة الحكيمي الأولى والأخيرة في الوصول للحقيقة .

التعليم في خطاب الحكيمي :-

حيثما توجه فثمة مدرسة وزاوية صوفية ومسجد وجميعها تتنفس من رئة التعليم، فالتعليم والعلم هما القضية المركزية في كل خطاب الأستاذ / عبد الله الحكيمي فقد كان يدرك أن أسس بلايا وخطايا النظام الأمامي هو مصادرة وتغييب التعليم ، والعداء الصريح للعلم على أي مستوى كان ، وكان يدرك أن بقائه وزواله مرتهن على هذه المسألة ، ولذلك فقد حارب التعليم حتى في إطاره التقليدي الذي كان في اضيق حدوده ناهيك عن الاقتراب من التعليم الحديث في صورته الأولية . بدأ الأستاذ النعمان بمدرسة في قريته في ذبحان وبدأها بعد تطويرها بإدخال الحساب والرياضيات والجغرافيا ، والتاريخ ، والرياضة البدنية ، ولم يمهله الإمام طويلاً حتى أغلقها بدعاوى كيدية مختلفة بعد أن أمر بنقل النعمان إلى تعز ليكون بجوار ولي العهد – والقصة طويله حول ذلك – ونفس الإجراء والخطوات عملها مع الأستاذ / عبد الله علي الحكيمي حين عاد إلى اليمن وجعل المسألة التعليمية في صورة المدرسة محور وجُل اهتمامه فقد بدأ الحكيمي بالمدرسة والزاوية الصوفية ، والمسجد ، كما بدأها قبل ذلك في كارديف في بريطانيا وفي مدينة الشيخ عثمان في المستعمرة عدن فالمدرسة والتعليم والعلم هي القضايا المحورية التي يدور حولها كل نشاطه وعلى قلة حيلة يده فقد كان يصرف على التعليم كل ما لديه بسخاء شديد فقد كان يدرك أن التجديد الديني بوابة العلم والتعليم والبدء بذلك يكون بالمدرسة الحديثة وأن الإصلاح السياسي الشامل على أي صعيد غير ممكن بدون المدرسة والتعليم

وبدأ بذلك بنفسه تعليمها وتثقيفها بالدروس والعلوم المختلفة ، الدين ، واللغة، والتاريخ والفقه ، والفكر ، والثقافة العامة والفكر السياسي الحديث ، الذي اتصل وتواصل به مباشرة عبر جولاته بين المدن والعواصم العربية والأفريقية والأوربية حتى أنه تمكن بواسطة بعض أصدقائه من دخول إحدى الجامعات في الجزائر أو فرنسا وتحصل فيها العلم والدرس الكثير وهو ما تشير إليه أحد رسائل الحكيمي رداً على رسالة النعمان ، وكانت مراسلاته الأولى و المبكرة جداً مع الأستاذ أحمد محمد نعمان تتركز على البعثات التعليمية لأبناء اليمنيين إلى الأزهر الشريف في مصر وفي رسالة من النعمان يرد بها على الحكيمي في عام ١٩٣٨ م تدور حول قضية التعليم يقول للحكيمي : ((...، فقد جاء في محرركم الأخير وشكرت الله على ما أنتم عليه من الصحة والاشتغال بأعمال الخير ، وتلك هي الحياة الصحيحة والحياة الطيبة ، وما هذه الدنيا سوى كسب مغنم لأجر جزيل ، أما ما أبديتم من الابتهاج والمسرة بانضمامنا إليكم وانخراطنا في سلككم فذلك هو المأمول فيكم من قبل ومن بعد فالمؤمن يحب لأخيه كما يحب لنفسه وعلى كل يا سيدي أنا مقتنع تمام الاقتناع فإن هذا المسلك من أجلّ المسالك قدرا وأعلاها مرتبة وذكرا وحبذا طريق لا يوجد فيها إلا الدعوة إلى الدين الصحيح والعلم النافع لا إلى الشعوذة والتطبيل والتزمير طريق تدعو المرء إلى أن العمل هو مبداها غير مقتصرة على القول وأن العلم أساسها والدين الصحيح قوامها وسنمضي فيها غير هيابين ولا مترددين وندعو إليها من وراءنا ونشرح مزاياها التي هي كفلق الصبح، سررت كثيراً بشأن البعثة لدى المشيخة في الأزهر ولا أدري هل يوجد لديكم طلاباً أم لا فإذا لم

يوجدوا هل هناك طريقة أو وسيلة تتذرعون بها لأن تكون هذه البعثة من بلادكم تستقدمون طلاباً من هنالك ، ويقدمون من طريق عدن رأساً إلى مصر)) [٢٣].

وواضح من رسالة النعمان للحكيمي أنه يشكره على دعوته له للانخراط في العمل الاجتماعي والسياسي العام ، وبانضمام النعمان وانخراطه في سلك " الحكيمي" وتوجهه للعمل العام – كما تشير إليه رسالة النعمان – مما يعني ربط القول بالعمل دون الاقتصار على القول المجرد ، وما يتبع ذلك العمل من تعب وعناء ، والأمر الأخر تأكيده على أهمية التعليم وإرسال البعثات التعليمية إلى مصر سواء من أبناء اليمنيين في بريطانيا أو استقدام طلاب يمنيين أو عرب عن طريق عدن مباشرة – شكل من التحايل على مشيخة الأزهر – المهم أن تصل البعثة التعليمية وهو الهم المشترك بين الاثنين على أن الدعوة للعمل الاجتماعي والسياسي العام كما هو واضح في رد رسالة النعمان إنما هي دعوة مبكرة من الأستاذ / الحكيمي فهو في تقديري الرائد الحقيقي لربط القول بالفعل ومن خلال ربط العلم والمدرسة بالحياة التي تساعد على التحريك والإصلاح ونهضة الشعب اليمني .

إن التعليم والعمل العام هما حجر الزاوية في فكر وخطاب الحكيمي وبذلك يكون الحكيمي من الداعيين الأوائل من رموز النخبة الثقافية الفكرية والسياسية اليمنية للاشتغال بالعمل الوطني العام، ولا أرى الزاوية الصوفية في بعدها الثوري والتحرري ذاك إلا منطلقاً للتوجه للعمل الديني التجديدي والسياسي الوطني العام ، والمدخل لكل ذلك هو المدرسة ، والتعليم ، والزاوية العلوية هي في الأصل مدرسة ثورية تحررية لتجديد الفكري الديني والإصلاح،

---

[٢٣] رسالة من الأستاذ أحمد محمد نعمان رد على رسالة سابقة للحكيمي إلى النعمان مؤرخه بتاريخ ٢٩ / ٦ / ١٩٣٨ م .

ولم تكن دعوته وحركته المتأخرة بعد ذلك الانشاء مدرسة وزاوية علويه ومسجد في قريته " حليس " في الأحكوم إلا محاولة للانتقال للعمل العلني المباشر في تطبيق أهداف كبرى في ذهنه وقد صرف على ذلك أموال طائلة فقد جعل المدرسة محجاً لكل طالبي العلم والتعليم من كل مكان حيث قام ببناء مدرسة تتسع فصولها لأكثر من مئتين طالب علم مع توفير كل متطلبات التعليم والإقامة والمأكل والملبس وكأنه يحول قريته ومدرسته إلى موقع للعلم – هجرة علم – وهو ما ألب عليه قوى متخلفة لتقهر حلمه ومشروعه وبعد أن تحولت مدرسته وقريته إلى (أول بناء من نوعه في أرض الحجرية من بعد أبنية الدولة الرسولية اليمنية ، ولم يقتصر حظه عند الشافعية بل أعجب به الكثير من الزيدية) [٢٤] ، وهذه التجربة في فتح المدرسة وإغلاقها من قبل ولي العهد أحمد بن يحي حميد الدين أعطته مؤشراً حاسماً باستحالة العمل لدعوته من الداخل بعد أن أدرك خطورة ذلك على حياته ، وفي سبيل العلم والتعليم تواصل مع كل الزعماء والشخصيات العامة والملوك والرؤساء الملك فاروق ومحمد نجيب بعد ذلك وأمين عام جامعة الدول العربية ، فقد أدرك بعمق أن أساس أي إصلاح أو نهضة إنما تبدأ من المدرسة ، والتعليم ، والعلم الحديث ، وإزاحة الكتاب وتراجعه لصالح المدرسة الحديثة فإن رؤيته العامة تصب في تأكيد وتكريس هذا التوجه والمسعى . وفي رسالة للأستاذ عبد الله الحكيمي للأستاذين الزبيري والنعمان يقول لهما فيها (نحن لا نكلف الجمعية إلا تهيئة الشباب وإعداد البعثات فقط ، ونحن المهاجرون سنقوم بجمع الأموال التي تكفل للطلبة نفقاتهم اللازمة مدة الدراسة كلها حتى يعودون إلى وطنهم وخدمة أمتهم ، وهذه

---

[٢٤] انظر كتيب (في طليعة السلام (بقلم عبد الله الموفق لمؤلفه الحقيقي الأستاذ / منصور عبد العزيز بن نصر ص ١٣ .

فكرة يلزم علينا أبناء اليمن أن نتعاون عليها ونبادر إليها دون تأخر ، والاستثناء هذا إذا أردنا النهوض بشعبنا وأمتنا ولا نظن أن يتأخر أحد عن هذا الاقتراح الذي هو رأي الجميع وأكبر ما تطلبه الأمة اليمانية المحرومة من جميع المعارف والعلوم) [٢٥] .

لا أستطيع القول أن أحد من رموز الأحرار اليمنيين كان يشغله هم التعليم بالمقدار الذي نجده عند الأستاذ الحكيمي أولاً وبدرجة أساسية ، ومن بعده النعمان وحتى مبادرة النعمان اللاحقة في إنشاء كلية بلقيس في المستعمرة عدن جاءت تلبية لذلك الإلحاح العظيم من الحكيمي على البدء والمباشرة في ذلك ، وحول هذه المسألة هناك عشرات الدعوات والرسائل وسأعرض أمامكم كيف كان هذا التوجه نحو التعلم والمدرسة هم أصيل يؤرقه ويقلقه طيلة فترة حياته وكفاحه . إنه حقاً رائد التنوير والتعليم والدعوة إلى النهضة التعليمية والفكرية الحديثة .

ففي رسالة للحكيمي للامام يحي بن حميد الدين يشرح له فيه الولاء الذي أبدوه في حرب الزرانيق مع ابنه أحمد يقول فيها ((وما يُعد هذا الولاء والإخلاص إلا البلوغ إلى غايتنا المنشودة وهي طلب العلم وإرسالنا إلى جامعة من جامعات مصر أو غيرها – لم يحدده بالأزهر الشريف – على حساب حكومتنا المحبوبة فنحصل على القدر الكافي الذي ننفع به أنفسنا ونخدم حكومتنا ووطننا – يشكو حالة التعليم في يمن الإمامة – فما هي إلا كتاتيب في بعض الجهات لتعليم حروف الهجاء والقرآن على القواعد العتيقة باللغة الدارجة ولكن

---

[٢٥] عبد الله علي الحكيمي رسالة إلى الأستاذين الزبيري والنعمان موقعه باسم محيي الدين (رئيس لجنة الدفاع اليمني) مجلة الحكمة اليمانية نوفمبر ١٩٩٨ م العدد التاسع .

العلوم التي تحيا بها الأمة ويحيا بها الشعب فهي مفقودة جداً)) [٢٦] . إن المدرسة والعلم والتعلم هو دأبه وديدنه الذي نذر نفسه لها . كان إنساناً يزن الأشياء والأمور بميزان العلم والعقل والمنطق، والعلم والعقل هما مثله الأعلى وعن طريقهما يصل إلى الحقيقة والإنصاف – كما يقول – وليس مهمة العلم والعقل أن يمجد السفاكين والنهابين والمستبدين [٢٧] ، وفي خطاب مفتوح إلى الإمام أحمد يقول الحكيمي (يا صاحب الجلالة إن العقل البشري من أجل ما برأته القدرة الربانية وكونته العناية الإلهية بما جبته من الاستعداد الذي لا حد له والمواهب التي لا نهاية لها – ويوجه حديثه لجلالة الإمام – وهل تعلم ما قاله عظماء الفلاسفة أن أعظم شر وجرم يرتكبه الإنسان في هذه الحياة هو الضغط على العقول ، وهل تعلم أن محمد بن عبد الله عليه وعلى آله الصلاة والسلام جاء لتحرير العقل البشري من الاضطهاد والأوهام)[٢٨] وكتابه (دعوة الأحرار) كله حض على دور العلم والعقل في نهضة الأمم ، وهو يقرأ سفر تاريخ الرسل والأنبياء باعتبارهم ثوار ورجال تحرير من الجهل والاستبداد ، والإمامة كانت تعلم بحكمتها الخاصة أن الشعب الجاهل أسلس قيادة من الشعب العارف والمتعلم ، وظل في معظم خطاباته يحرض سيف الإسلام عبد الله تحديداً باعتباره الوزير " الإسمي " للمعارف والأكثر تفتح مع العالم وأمريكا على وجه الخصوص إلى اقتحام مجال العلم والتعليم ، ويخاطبه بلغة التمني والحث قائلاً عنه أنه (يتجه إل أرسال البعثات إلى الخارج بكثرة للتدريس في مختلف العلوم والفنون ويرى سموه أنه لا بد من إطلاق حرية الصحافة في

---

[٢٦] عبد الله علي الحكيمي رسالة للإمام يحي بتاريخ ٢٨ يوليو ١٩٤٦ م باسم خالد أحمد السكرتير عن (لجنة الدفاع اليمني) اسكتلند جلسجو .

[٢٧] انظر صحيفة السلام عدد رقم (٥٩) ١٢ مارس ١٩٥٠ م .

[٢٨] عبد الله علي الحكيمي صحيفة السلام عدد رقم ( ) .

اليمن وإعطاء الأمة حرية القول تعبر عما يجيش في صدورها وأن تفتح المدارس العسكرية ليثقف الجيش ويستجلب المدرسين والمدربين للجيش من الخارج بالجملة فأن نوايا السيف عبد الله حسنة جداً لإصلاح اليمن)[٢٩].

وكأن الحكيمي وبصورة غير مباشرة يحمله مسئولية عدم إنجاز ذلك على أهميته وحاجة الشعب والبلاد إلى ذلك ، وهو تفكير سياسي حاذق يجمع بين الدبلوماسية والحث على الإقدام ومن جانب آخر هو يقرر ويوصف واقع الحال المزري في يمن الإمامة وفي هذا السبيل اتبع الحكيمي كل الوسائل لتقريب الحاكم من هذا الهدف الصعب من النصح ، والإرشاد ، إلى التكلم بإسم نوايا الحكم عن ذلك إلى الحديث والخطاب التحريضي والتعبوي ، إلى السجال الفكري والسياسي ، فهو يقول للإمام أحمد بن يحي (أين حرية الرأي ، أين الصحافة الحرة ، أين المدرسون والخطباء والوعاظ الاحرار ، أين حلقات العلم والتعليم الحر ؟؟ كل هذا لم يكن في اليمن) [٣٠] وفي نفس السياق يوجه خطاب للإمام أحمد يقول فيه (لا تشك أيضاً أنه سيعمم التعليم – لا حظوا كلمة تعميم التعليم – في جميع الجهات اليمنية التي لا يزال أكثر أهلها يعيش على الأمية ولا يوجد لديهم مدارس ولا معلمون وسيأمر بالتعليم أمراً إجبارياً يعاقب عليه تاركه أو المتساهل فيه كما هو الشأن في سائر البلدان والأقطار ، وجلالته يعلم أن صالح الحكومة والشعب يتوقفان على العلم والمعرفة ولولا الجهل في اليمن

---

[٢٩] عبد الله علي الحكيمي صحيفة السلام عدد رقم (٣٧) ١٢ / يونيو / ١٩٤٩ م

[٣٠] عبد الله علي الحكيمي صحيفة السلام عدد رقم (٣٧) الأحد ٤ سبتمبر ١٩٤٩ م .

لما كان الانقلاب الفظيع واغتيال جلالة الإمام الراحل ... وبعد فهذه آمالنا) [٣١].

كما هو واضح من النصوص الكثيرة في خطاب الحكيمي حول المدرسة والتعليم والعلم أنه كان يرى في ذلك المدخل للمدنية والتنوير والحداثة باعتبارها أساس تحقيق التحديث المادي والاقتصادي في الواقع ، والتحديث لا يمكن أن يتم ويكون بعيداً عن رؤية حداثية شاملة تسبقه وتمهد له شرط تحقيقه في الواقع ومن هنا إصراره في خطابه على ربط الحداثة بالتحديث في الواقع من خلال مجالس الشورى والبرلمان وتعبيد الطرقات وبناء شكبة للإتصالات التلفونية، واللاسلكية ، وكل وسائل المدنية الحديثة – البنية التحتية المادية والاقتصادية – ولذلك كان يصر على تذكير الإمامة والشعب والعالم بأنه (ليس في اليمن رجل واحد يحمل شهادة دكتوراه – طبيب – وليس فيه غير (أجزاخانة) واحدة ومستشفى واحد في العاصمة المهدمة – صنعاء - . إن الحياة – كما يقول الحكيمي - بغير العلم حياة مشلولة ، حياة تشبه الموت، إن العلم أصبح من ضروريات الحياة كالشمس والقوت ، يا صاحب الجلالة : لا تظنوا أن العلم خطر يهدد عرشكم بالقضاء والانهيار فالعلم السلاح الوحيد لحفظ العرش والشعب من خطر الاستعمار والصهيونية الجاثمة على قلب العرب) [٣٢] .

ويؤكد في الخطاب نفسه على أهمية الاهتمام تحديداً بوزارة المعارف وليس صحيحاً نظرة البعض إلى الحكيمي باعتباره رجل دين ومثقف ولكن بقدرات سياسية محدودة ، أو ليست بالمستوى المطلوب ولا أجد نفسي متفقاً مع

---

[٣١] عبد الله علي الحكيمي صحيفةالسلام عدد رقم (٤) ٣٠ ديسمبر ١٩٤٨ م .

[٣٢] عبد الله علي الحكيمي تحت توقيع يمني مهاجر صحيفة السلام العدد (٣٠) ٢١ / ٨ / ١٩٤٩ م .

هذا الزعم فالحكيمي الاستاذ والمفكر السياسي الحداثي جمع بين المثقف والسياسي بصورة خلاقه ونادرة ، وربطه منذ مرحلة مبكرة للتعليم والثقافة والفكر بالعمل والممارسة لا يمكن أن تضعه خارج نطاق السياسة والفعل السياسي المقاوم ، إنه الرمز العظيم لرجل الفكر والحرية ، فالعدل الاجتماعي والثقافة والتعليم كان يقوده إلى مجالات تحققها في الشرط السياسي من خلال الممارسة وأبلغ دليل هو سيرة كفاحه الوطني والتحرري الذي أودى به للسجن عبر تحالف سري وثيق بين الإمامة والاستعمار أدى إلى استشهاده مسموماً – وستكشف الوثائق البريطانية والإمامية ذلك عن قريب – ولا يمكننا أن نقرأ الحكيمي كمثقف ورجل علم وتعليم بعيداً عن السياسة ودوره الفاعل في الحقل السياسي الوطني والقومي والانساني في فضاءاته الحديثة فالمدرسة تعني قهر الامية وتجاوز واقع الجهل ، والتعليم يعني مدرسة للبدء بالاصلاح والثورة على التخلف والجمود ولم يكل حتى لحظة استشهاده من الدعوة للتعليم وربط التعليم بالاصلاح والتغيير فهو يؤكد قائلاً((على القادرين منكم أن يبعثوا بأبنائهم إلى المعاهد والجامعات في الخارج ليتعلموا ، وعليكم بالمساهمة لبناء المدراس الأهلية لتعليم أبنائكم فالعلم هو اللبنة الأولى على طريق الإصلاح وعلى طرق الخلاص وبدون العلم لا نستطيع أن نتحرر أو نحرر قلوبنا وعقولنا من أسار الجهل والضلال)) [٣٣] .

يقدم الحكيمي الأستاذ والمثقف ، والسياسي الحداثي في مجمل خطابه الفكري والسياسي قراءة عقلانية موضوعية حداثية نقدية لكل شيء حتى وهو يقرأ تاريخ الفكر الديني تجده يتعاطى معه بعقل مفتوح وبكل جلال العقل

---

[٣٣] عبد الله علي الحكيمي في خطاب ترشيحه لرئاسة الاتحاد اليمني ٢ إبريل ١٩٥٣ م في عدن ، نُشر في أكثر من مجلة وصحيفة.

الإبداعي ويضعه في سياقه التاريخي – الزمكاني – حيث يرى أن ((إن من المُسَلم بـه والمقطـوع فيـه أن نهـج الحـق واحـد ودعـوات المصـلحين – والحداثيين – لا تختلف عن بعضها وإن اختلفت الأزمنة والأمكنة) [٣٤] وهو يؤكد دائماً على قيم الإبداع لا الأتباع والحداثة، لا التقليد والنقل في التعليم والتفكير ويحفز عل قيم العمل والكد والانتاج كوسيلة للحياة والحصول على الرزق وعلاقته بالتاريخ فضاء مفتوح للقراءة ،فضاء واقعي تجريبي تاريخي إنساني .

إنه حداثي بكل ما تحمله الكلمة من معنى حداثي حتى في كتابته لأبحاثه وكتبه التي يعتمد فيها طريقة أصول البحث المعاصرة – بهذه الدرجة أو تلك – حقاً إن الفكر التجديدي عند الشيخ الحكيمي يبرز من خلال رفضه الجمود والانغلاق الفكري وضيق الأفق في النظرة للاسلام ومن خلال فكرة المنفتح على مستجدات العصر ودعوته للاستفادة منها) [٣٥] .

إن الحرية ،والعدالة ، والدولة ،والاصلاح ، والتجديد الفكري الديني كلها لا معنى لها بدون المدرسة والتعليم والعلم وهو مدخله العملي للوصول إلى كل ذلك ، وتأصيل الحداثة والمعاصرة والمثاقفة مع العالم من حولنا من خلال العلم والتعليم ، وتلكم واحدة من القضايا المحورية في خطاب وعقل الحكيمي المثقف والسياسي الحداثي والإنسان .

وأستطيع القول أنني وحسب ما هو متوافر لدي من نصوص وكتابات للأحرار وعنهم أن ليس هناك من يمتلك هذه النصوص الواضحة والمباشرة والعميقة حول تجديد الفكر الديني وحول أهمية المدرسة والتعليم والحاجة الذاتية

---

[٣٤] عبد الله علي الحكيمي كتاب (دعوة إلى الأحرار) ص ٤٥ .

[٣٥] كتاب د / فؤاد عبده الحاج سيف – رسالة دكتوراه حول الشيخ عبد الله علي الحكيمي ١٩٠٠-١٩٥٤ م فكرة الاسلامي وجهوده الاصلاحية ص ١١٨ نوفمبر ٢٠٠٣ م .

والموضوعية والتاريخية لها للشروع بالدخول إلى الحياة المعاصرة والمدنية والحداثة كما هي في فكر الأستاذ الجليل والحداثي الكبير / عبد الله علي الحكيمي .

خامساً:- الاعتراف بالآخر في خطاب الحكيمي :-

إن الاعتراف بالآخر في كتابات الحكيمي وخطاباته الفكرية والسياسية بصورة خاصة أمر شديد الوضوح والجلاء . ويبدو أن لهجرته المبكرة حول العالم بدءاً من المستعمرة عدن واشتغاله مع فرقة الجيش – الكتيبه اليمنية الأولى – التي شكلها الاستعمار من أبناء الشمال [٣٦] إلى تجواله بحاراً حول العالم فرنسا ، بريطانيا ، هولندا ، الجزائر ، مصر ... الخ .

إن كل ذلك قد وسع فضاءات الرؤية عنده لنفسه وللآخر وللعالم من حوله وإلى جانب قدراته العقلية والشخصية على مثاقفة الآخر والحوار معه تكونت لديه تلك الطاقة من التسامح العقلي والفكري ، وهو الشرط الأولى للاعتراف بالآخر الاعتراف به من خلال كتبه وما يكتب ، ويقول ، وهو ما سعى الحكيمي لمعرفته من مصادره المباشرة لذلك جاءت حواراتة مع الأخر عن معرفه ، ومقدرة ، الاعتراف بالأخر قبل أي شئ يعني أن تفهمه وتقرأ المعني الداخلي له ، فكرياً ، ووجودياً ، وهنا يكون الاعتراف بالأخر عميقاً ، وصادقاً وبدون حواجز ، ولا سواتر مانعه للوصول إليه ، فإذا لم نفهم الأخر وثقافاته ، فلن نكون قادرين حقا علي فهم أنفسنا ، بمعرفة الآناء الأخرى ، نفهم ذواتنا وتاريخنا المعاصر ، وهو ما جسده الأستاذ عبدالله الحكيمي في سلوكه النظري والفكري والسياسي ، وفي ممارسته العملية ، ومن المهم التفريق هنا

---

[٣٦] انظر أحمد شرف سعيد (الحكيمي مسيرة حياته ونضاله) صحيفة البريد لأدبي نوفمبر ١٩٩٨ م العدد التاسع .

بين الاعتراف بالآخر والتبعية للآخر، فالأمران مختلفان ومتناقضان ولا يقود أحدهما للآخر ولا يكمله بل يمحوه ويعمل على إقصائه، وذلك أن هذه المعادلة تفتقد للندية والحوار وترتكز على فكرة علاقة السيد بالعبد، وعلى طول هجرة الحكيمي المبكرة – النصف الثاني من عشرينيات عمره – فإنه ظل محتفظاً باسمه وهويته وكينونيته الإبداعية الداخلية كفرد وإنسان، ولم تبهره الحضارة الغربية المتقدمة ولا صروح العلم والمدنية التي أثارت لديه شيئاً من صدمة الحداثة ولكن في صورتها الايجابية حين تحول إلى متلق ايجابي أبداعي عقلاني في علاقته بالآخر. وإتكاء علاقته معه على أساس من الحوار والندية مع فارق عدم التكافؤ، ولكنها إرادة التفاؤل العظيم عنده كانت تهزم تشاؤم الفكر عنده والواقع في بلاده وتقاوم الاستلاب العاجز في علاقته مع الآخر المتقدم.

لقد تمكن الشاب عبد الله الحكيمي أن يخلق منذ لحظات تكونه الأولى معادلة صعبة حية وخلاقة في علاقته مع الآخر، حتى غدا الاعتراف بالآخر والحوار معه منظومة فكرية وثقافية وتربيه تأصلت عبر رحلة عمر الحكيمي القصير مع القراءة، والكتابة، والسفر، واكتشاف عوالم وفضاءات إنسانية جديدة عبر البر والبحر والجو. إن كل ذلك جعل روح وعقل الحكيمي متطلعاً وقابلاً ومستعداً للتعاطي الحر مع جميع وجهات النظر، مما يعني قبوله بالتعدد والتنوع وحق الآخر بالاختلاف وفي تقديري أن لعمله بحاراً أولاً طيلة ما يزيد على خمس سنوات وتعرفه بعد ذلك بعلماء الصوفية الأحرار والثوار في المغرب بدءاً من علاقته بأستاذة الصوفي الجليل أحمد مصطفى العلوي أبو الأحرار في بلاد المغرب العربي والذي هو أستاذ لرموز حركة التحرر المقاومة للاستعمار أمثال عبد القادر الجزائري، وعبد الكريم الخطابي

وغيرهما ، وقد أوصى الشيخ أحمد مصطفى العلوي أن يتحمل عبد الله الحكيمي مسئولية الزاوية والجمعية من بعده .

إن هذه العلاقة مع هذا الصوفي الثائر والمقاوم ورجل الدين الكبير وتعلمه على يديه قد أعطته دفعة قوية وعميقة روحية وأخلاقية و قيمية ومن الوعي بالحرية ورفض الاستبداد التي تجلت في موقفه – لاحقاً – من الإمامة كما غذته بأفكار الحرية والمساواة والعدالة ، ووحدة الوجود ، والحب والتسامح مع الآخر التي يبثها الفكر الصوفي الثوري في مريديه فالصوفيه في بعدها التحرري هي كذلك رؤية إنسانية شاملة تمجد الانسان في كينونته الفردية وتوحده بالمعنى الإنساني الواحدي الشامل ، وفي تقديري أن الجذر المعرفي والفكري والثقافي القائم في عقل الحكيمي على أساس من ((دين الله واحد)) هو الأساس القيمي والروحي والأخلاقي في رؤية الحكيمي للآخر وللإنسان كفضاء مفتوح حيث الدين واحد والشرائع متعددة ومتنوعة باختلاف الرسل والأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، وهي فكرة إنسانية حساسة وعميقة لم يجرؤ أحد من مجايليه في اليمن ولا الوطن العربي على الجهر بها وتأسيس رؤية شاملة حولها وعنها وإصدارها في كتاب ، كما أن من يؤرقه هم الحوار بين مسميات الأديان السماوية وتحديداً المسيحية والإسلام وفي ذلك الظرف والمرحلة التاريخية المضطربة والانتقالية على مستوى العالم ، وعلى صعيد الواقع العربي لا يمكن أن يكون إلا صاحب عقل إبداعي مفتوح على كل جهات المعرفة والفكر (إن العقل والمنطق – كما يرى الحكيمي – لا يقران القول بتعدد الأديان ، إذا لو تعددت الأديان لتعددت الآلهة قال تعالى ((ولو كان فيهما آلهة

غير الله لفسدتا))[٣٧] ، إنها دعوة فكرية متقدمة على زمانها وتاريخها وشرطها الواقعي الموضوعي حتى على المستوى العربي . فمنذ ((خلق الله الخلق وأنزل عليهم كتبه وارسل رسله ، لم يكن له في ذلك إلا دين واحد وهو الاسلام الذي جاءت به الأنبياء ودعت الامم إليه ، أشير إلى أنه دين الأمان والسلام ، الذي يضمن للناس جميعاً حقوقهم ومصالح حياتهم ويمنحهم حرية لارق فيها ، وعدالة لا جور فيها وقيم سامية عليا لا ضعة فيها ، ولما كان الإسلام دين الأولين والآخرين فلم تختلف إلا صوره ومظاهره ، أما أصله وروحه وحقيقته فواحد لا ثاني له هذا هو الدين الذي طُولب به العالمون أجمع على ألسن الأنبياء والمرسلين فلا يتغير ولا يتبدل إيماناً بالله وحده وتصديق بربوبيته وإسلام الوجوه إليه وإنه الرب الواحد والإله الحق خالق الخلق كلهم)) [٣٨] ، إلى أن يقول ((إن اختلاف الشرائع كان يأتي حسب سياسة تلك الأمم وما يليق بها في دساتير الحياة واختلاف قوالب العبادات التي تتفق مع أحوال كل أمة من تلك الأمم إلى أن أكمل الله دينه بمحمد عليه الصلاة والسلام)) إن هذه الخطوة العظيمة في التاكيد والتأصيل المعرفي والديني لفكرة التوحيد كانت مدخل الحكيمي لتعميق وعي الإنسان بالرب الواحد، والدين الواحد ، على تعدد الشرائع والشعوب التي تتنزل عليها ،وهي قرع لجرس حرية الفكر والرأي والاعتقاد على أساس من واحدية الدين وتعدد الشرائع ، هي صرخة مدوية في فضاء العقلانية الدينية - خاصة في اليمن - التي اتسم بها عقل وخطاب الأستاذ الجليل عبد الله علي الحكيمي . ودائما كان المحور الإبداعي والنقد الخلاق هو أساس تطور العقل وتحريره من كافة صنوف

---

[٣٧] عبد الله علي الحكيمي كتاب (دين الله واحد) ص١٩ مطابع مؤسسة الثورة للصحافة والنشر ط ثانية ٢٠٠٠ م .

[٣٨] عبد الله علي الحكيمي – نفس المصدر – ص١٨ .

الضغوط والقهر والمصادرة للحرية الانسانية وفي زمن المصادرة الايديولوجية والبوليسية دائماً كان يتراجع الاجتهاد وتسود فترات الانحطاط والجمود والتخلف لم يبال الحكيمي بالعقلية التكفيرية والمتحجرة فشق طريقه الصعب رغم كل الأهوال والمحن التي اعترضت رحلة بحثه عن الحقيقة والحرية والعدل إنه العقل الإبداعي المستنير ذالك الذي فتح له فضاءات توحد مع من حوله دونما شرط مسبق إلا شرط رفض التبعية والاستلاب للذات الأخرى ، وهو ما قاومها الحكيمي طيلة حياته القصيرة الحافلة بالكفاح والإبداع السياسي والفكري . فمع نقد الحكيمي الشديد والصريح للنظام الإمامي وتحميله مسئولية حدوث انقلاب ١٩٤٨ م بسبب نشره الخرافات والجهل والظلم ومصادرة الحريات إلا أنه أشار في أكثر من موضع إلى إدانة عملية اغتيال الإمام يحي فمن يؤمن بالحوار لا يقر من حيث المبدأ بالاغتيال والقتل مهما كانت أسبابه ودوافعه وهو قمة الانسجام مع تكوينه الثقافي والفكري والنفسي ، وكان الحكيمي يرى أن رجال الأحرار أحق بالاستعانة بعقولهم وجهودهم على إصلاح مستقبل شعب اليمن [٣٩] ، إن اختيار الحكيمي لمفردة (السلام) عنواناً لصحيفته ليس من فراغ أن لها جذر غائر في بنية ثقافته وعقله الحواري النقدي المسالم والمتسامح وكتاباته المفتوحة - الحوارية- مع الامام وولي عهده وبقية السيوف دليل على ذلك المنحى الحواري النقدي الذي اختطه لنفسه . إن افتتاحية السلام في عددها الأول تحتوي الثلاث الأسطر الأولى منها فقط على ورود تكرار مفردة السلام لأكثر من سبع مرات ومن يحمل هذه الثقافة الحوارية المسالمة لا يمكن إلا أن يكون مؤمناً بالتنوع والتعدد والحق بالخطأ والاختلاف ، الحق بالمغايرة وهو ما يعني عملية الاعتراف بالآخر والقبول به

---

[٣٩] انظر حول ذلك عبد الحكيمي صحيفة السلام عدد رقم (١٥) الخميس ١٧ / مارس / ١٩٤٩ م

كما هو ، إن أجمل تأكيد لاعتراف الحكيمي بالأخر أشياء عديدة وأحب أن أشير هنا إلى صحيفة السلام ودورها بالاعتراف بالآخر فمن على صفحات السلام تجد تعدد وتنوع في الرؤى والآراء والاتجاهات – بهذه الدرجة أو تلك – وهو إنما يعكس صورة ثقافته الحرة والمتنوعة والمفتوحة مع الآخر ففي صفحات الصحيفة – السلام – تقرأ انتقادات مباشرة للصحيفة ولشخص الحكيمي نفسه وآرائه وفي العديد من أعدادها تقرأ مقالات موالية للنظام الأمامي وقصائد في مدحه ونثر في الثناء على الإمامة _ بهذا القدر أو ذاك _ تقرأ رؤى متعددة نسبياً ومتباينة وجميعها دليل حقيقي على اعتراف الحكيمي بالآخر والحوار معه على كافة المستويات ولا تعدم فيها ترداد وتكرار مفردات الاعتراف بالآخر في صيغ وتعبيرات متعددة ،((وكان الحوار هو أسلوب الأنبياء ورسالتهم الإلهية إلى الإنسان وحاولوا – في البداية – ان يدخل الانسان مدرسة الحوار في صفوفها الأولى فأثاروا أمامه القضايا التي تتحدى جهلة وافاقة الضيقه ليثيروا فيه طبيعة المواجهة ليسأل أو يحتج أو يشتم أو يتمرد أو يقذف بالحجارة أو يهدد بالقتل . كانت القضية ان يتحرك في الداخل ليخرج من جحور الصمت المتحجر في داخله))[٤٠] وهو تفسير ديني عقلاني لمعني الحوار في الدين الإسلامي تفسير يحرر النص "الأول" القران من سلطه النص الثاني التفسير الجاحد حسب تعبير المفكر محمد أركون ، وكان الأستاذ عبد الله علي الحكيمي في كتبه الثلاثة ((دعوة الأحرار))((دين الله واحد))((والأسئلة والأجوبة بين المسيحية والإسلام)) يدعو للعقل ، والاجتهاد العقلي الديني ، والى الحوار ، والنقد لما جمد وتحجر وانغلق في التفسير ، وكل إسهاماته الفكرية ، والثقافية ، والسياسية دليل على ذلك ، إن من يسارع ومنذ الأسبوع

الأول لإصدار صحيفته (السلام) إلي نشر وثيقة حقوق الإنسان [٤١] التابعة لمنظمة الأمم المتحدة والعمل على تعميم الفائدة منها وتأصيل قراءتها كوثيقة تقدمية وإنسانية تمثل وتهدف إلى الحفاظ على المشترك الثقافي والقيمي والإنساني بين جميع الشعوب لا يمكن له أن يتحرك إلا من فضاءات الاعتراف بالآخر وبحقه في الوجود والحياة والاعتقاد وحقه في الخطأ ، إن فكر الحداثة يتغلغل في كل تفاصيل وتلافيف نسيج الخطاب الفكري والثقافي والسياسي للحكيمي بصورة واضحة ودقيقة فمن يعصف به هاجس، الحرية ، والعدل ، وحقوق الإنسان ، والبحث عن القاسم الإنساني المشترك على المستوى الكوني لا يمكنه أبداً أن يتقاطع مع فضاءات الإنسانية الرحبة ولذلك لم تمثل له مسألة الاعتراف بالآخر مشكله أو حاجز ثقافي أو نفسي أو أيديولوجي .

منذ ما ينيف عن خمسين عاماً أسس الأستاذ عبد الله الحكيمي لفكرة حوار الأديان والحضارات عندما كان المذهب الأثناء عشري والأباظية والزيدية تقع خارج المذاهب الإسلامية المقررة داخل الأزهر الشريف واليوم ونحن على مشارف الألفية الثالثة يأتي من يسعى لتحويل الحوار بين الأديان إلى أيديولوجية لصراع الحضارات والأديان والأعراق ، من كان يجرؤ في ذلك الزمان على طرح دعوة الحكيمي تلك ، كان حقاً متقدما على عصره فهو يقدم كتابه (الأسئلة والأجوبة بين المسيحية والإسلام) إهداء إلى السيدين الرسولين العظيمين عيسى بن مريم ومحمد بن عبد الله)) [٤٢]ويهدي الآخر (دين الله واحد) هدية لإخواني الأعزاء من بني الأسرة الإنسانية على اختلاف

---

(٤٠)محمد حسين فضل الله كتاب ((الحوار في القرآن)) المقدمة المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ط ثالثة ١٩٨٥م بيروت .

[٤١] انظر صحيفة السلام العدد رقم (٣٨) ١١ / ٩ / ١٩٤٩ م .

[٤٢]انظر مقدمة كتابه (الأسئلة والأجوبة بين المسيحية والإسلام) صفحة ٢ ، ٩ / ٣ / ١٩٥٤ م .

طبقـاتهم ومـذاهبهم ونحلهـم الرجـال والنسـاء إلـيهم جميعـاً أهـدي كتـابي هذا ...))[٤٣] إننـا أمـام عقل إبداعي حـر يرتفـع إلـى مصـاف الـرؤى الإنسـانية الحالمة ، عقل نقدي صادق لا يعرف المخاتلة والمناورة في قول الحق ولا في الوصول إلى الحقيقة أختار دائماً أقصر الطرق للوصول إلى الحقيقة .

هناك الكثير مما يلفت نظر الباحث المتابع والمدقق في الخطاب الفكري للأسـتاذ عبـد الله علـي الحكيمـي علـى أن مـا أدهشـني حقـاً هـو قراءتـه الرحبـة لظاهرة الحروب الصليبية التي كانت ومـا تزال تشكل عقبـة أمـام اجتيـاز فكـرة الحوار مع الآخر . والنموذج اليوم ماثل في أطروحات (هنتجتون) وفي اليمين المسـيحي الصـهيوني فـي أمريكـا وفـي خطابـات الـرئيس الأمريكـي بـوش الـذي يلوح بالصليبية. أما الحكيمي وقبل أكثر من خمسين عاماً فإن ظـاهرة الحـروب الصليبية لم يتوقف عندها طويلاً بل هو رآها موجودة من قبل الإسلام ويحذر من الصليبية المعاصرة التي تستخدم الدين لخدمة المصالح الاستعمارية وتخلق أعظم البلاء على سكان هذا العالم المضطرب))[٤٤] ، إن ترسيخ ثقافة الحـوار والاعتراف بالآخر وتغلغلها في وجدان الحكيمـي لـم تجعل مـن ظـاهر الحـروب الصليبية نقطة ضعف تحجز أمكانية علاقته وحواره واعترافه بـالآخر كمـا هـو الحال اليوم مع بعض كبار المفكرين والسياسين الليبراليين ، أين خطـاب بعـض المعاصـرين اليـوم مـن رؤيـة الحكيمـي المفتوحـة وعقلـه الابداعي النقـدي الـذي يتحرك في كل الاتجاهات داخل بنيـة الفكـر الاسـلامي وداخل بنيـة فكـر وثقافـة الآخر ، وهو في تقديري مـا حصنه من التبعيـة للآخر . فـي زمـن مبكـر حمـل الحكيمـي دعوتـه ورسـالته للإنسـانية كافـة . وفـي مرحلـة كـان لا يجـرؤ فيـه أحد

---

[٤٣]انظر مقدمة كتابة (دين الله واحد) ص ١١ ط ثانية ٢٠٠٠ م .

[٤٤]عبد الله علي الحكمي انظر حول هذا المعنى كتاب (الأسئلة والأجوبة بين المسيحية والإسلام) .

على الكلام فيما يرونه شبهات ومحرمات ولا تزال حتى اليوم محظورات خاصة بعد أن اتخذت مسألة الحرب على الارهاب شكلاً من أشكال عولمة الحرب الدينية والعرقية .

لقد جسد عبد الله الحكيمي الاعتراف بالآخر ليس على المستوى المعرفي والفكري والثقافي بل وفي الممارسة العملية فقد كان يذهب بدعوات خاصة من الرهبان والقساوسة إلى كنائسهم وأماكنهم الدينية ويحاورهم ويجادلهم وبالمقابل كان يدعوهم إلى مسجد نور الاسلام والزاوية لنفس الهدف والغرض وفي هذا السياق يقول الحكيمي في مفتتح كتابه (دين الله واحد) ((من الوفاء علي أن أعترف لأولئك الأصدقاء الأفاضل من القساوسة والرهبان وغيرهم من رجال ونساء الدين المسيحي ، فقد كانوا هم السبب الأول في تحفيزي على تأليف هذا الكتاب (دين الله واحد) وذلك لما دار بيني وبينهم من بحوث دينية قيمة كانت كثيرة ومتتابعة وعلى غاية من الأهمية وكم من مرة دُعيت إلى محلاتهم الدينية لإلقاء محاضرات في الدين الإسلامي ، والإجابة على ما يوجه إلي ذات بال ، وكم من مرة حضروا إلى مركزنا الإسلامي للغرض نفسه)) [٤٥] في تقديري لو لم يكن الحكيمي سار على هذا الطريق الذي اختطه لنفسه لكان الطريق اختاره لذلك فكل تلك الطاقة والحيوية الإنسانية التي يختزنها في روحه وعقله ووجدانه لا بد وأن تقوده إلى ذات الطريق الاعتراف بالآخر والوحدة الإبداعية الإنسانية معه .

إنه خط وحدة الوجود في مضمونها الصوفي الثوري وهو ما جسده الحكيمي في كل سلوكه نموذجاً للعقلانية ، والحداثة ، والتقدم الاجتماعي ، وبدون تلك الروح الحداثية والإنسانية العظيمة التي تحلى بها الأستاذ الجليل عبد الله

---

[٤٥] الاستاذ عبد الله الحكيمي كتاب (دين الله واحد) ص١٣

الحكيمي ما كان له أن يتخطى الحواجز العديدة للوصول للحوار مع الآخر والاعتراف به ، ومن جدل اليقين والشك في رحلة بحثه عن العدل والحرية والمواطنة المتساوية والبحث عن الحقيقة ، أيقن بأهمية الحوار والتسامح وحرية الفكر والرأي وحرية الاعتقاد التي ما تزال – عند البعض – محلاً للطعن في عقائد الآخرين وتكفيرهم واتهامهم بالخيانة والعمالة والاستعمار .

وأستطيع القول أن الأستاذ عبد الله على الحكيمي هو من أبرز رموز الأحرار اليمنيين الذي تمكن من الجمع في اسمه ودوره وتاريخه معظم عناصر الحداثة والاستنارة العقلانية في خصوصياتها العربية واليمنية تحديدا بكل مواصفاتها وأبعادها وملامحها .

تحية لك أيها الحداثي العظيم في ذكرى رحيلك عنا واستمرارك بيننا

القسم الثالث

- المرأة في خطاب الحكيمي

المرأة في خطاب الحكيمي

المرأة : قراءة عامة :

إن قضية المرأة في كل التاريخ الإنساني - الوسيط والحديث والمعاصر - احتلت حيزاً إشكالياً ذي طابع تاريخي ، حيث تأريخ اضطهاد المرأة يكاد يكون من القضايا المثيرة للجدل ، لتنوع الطروحات حول هذه القضية ، على أنها في تاريخنا السياسي والثقافي ما تزال قضية وإشكالية مطروحة للبحث والنقاش ، وتكاد تكون من أكثر القضايا تعقيداً ، وحساسية ، وهو ما نشاهده في تعييناتها الواقعية والملموسة ، خاصة من بعد سقوط شمس الحضارة العربية الإسلامية وأفولها ، ودخول العرب معها الى دويلات ملوك الطوائف ، ووصولاً للحكم الإمبراطوري العسكري العثماني الإقطاعي الذي خيم على المنطقة لأكثر من أربعة قرون . ومازال الوضع مستمراً حتى اليوم ، وإن بأشكال وطرائق مختلفة ، وخاصة مع ما يسميه البعض بمد الصحوة الإسلامية، أو الحركة السياسية الإسلامية المعاصرة ، وتحديداً مع أوائل السبعينيات وحتى اليوم ، حيث برزت تأويلات سياسية أيديولوجية دينية لقراءة وضع المرأة وتقديم إجابات نصية جامدة حول وضعها ، ودورها ، ومكانتها في التأريخ العربي الإسلامي ، وفي تقديري أن أكثر ما عقد واقع المرأة ووضعها هو تحويلها إلى قضية دينية صرفة ، إلى قضية نصية جامدة ، وإلى مسألة جنسية...، عورة في الجسد ، وعورة في العقل يجب أن يحجر عليها وعلى تحررها ، وعورة في الصوت ، إلى أن تحول شكل ملبسها إلى قضية كبرى في

عقول بعض المهووسين جنسياً وعقلياً ، وليس غريباً أن ثلاثية ، الجنس ، الدين، والصراع الطبقي تشابكت وتوحدت تاريخياً لتخلق معادلة مأزومة حول وضع المرأة ، وواقعها، ودورها ، ومستقبلها ، ومن أن الاجتهادات السياسية والإيديولوجية المتأسلمة ، في تأويلاتها للنص الديني ارتكزت على بعض القراءات الضيقة والمحدودة والذاتية ، لحصر المرأة ودورها في زاوية معينة ومحدودة ، بما لا يتوافق مع روح الدين ، بل ومع الفكر الديني باعتباره أفقاً اجتهادياً مفتوحاً على كل الإحتمالات الإنسانية العقلانية والإبداعية ، وهو ما عطل حرية العقل وتجديد الفكر الديني في تاريخ الدول والمجتمعات العربية والإسلامية .

ومن هنا برزت الدعوة المتكررة لتجديد الفكر الديني مما علق به في فترات أزمات الفكر والعقل وشوائب فترات التخلف والانحطاط ، والإستبداد في العهود العربية الإسلامية المختلفة ، ـ باستثناء بعض الدول في بعض المراحل التاريخية الماضية ـ ومن هنا يأتي تأكيدنا على ضرورة فتح باب الإجتهاد ، و الإستنارة العقلانية ، والقراءة التاريخية للنص الديني بسبب اختلاف الأوضاع التاريخية ، ونحن نعلم اليوم أننا عندما " نتحدث عن حقوق المرأة في القرن الحادي والعشرين لا يمكن ان ندافع عنها بنصوص فكرية تنتمي إلى القرن السادس أو العاشر الميلادي في شبه الجزيرة العربية ، وننسى تاريخاً طويلاً من الممارسات الفقهية و السلوكية التي تبخس المرأة حقها في الحياة " [١] ، إن المشكلة قائمة في العلاقة مع النص الديني المقدس ، في صورة الفصل بين النص ، والعقل التاريخي أو الفصل فيما بين النص ، والعقل ، والتاريخ ، ومحاولة تحويل النص إلى أيقونة جامدة خاضعة لفكر الفقيه الواحد الذي من

---

١ - ايمن عبد الرسول ، مجلة أدب ونقد ، يوليو ٢٠٠٠م العدد ١٧٩ .

حقه احتكار الحقيقة الدينية ـ كما هو اليوم مع الجماعات المتأسلمة ـ ومن هذا الحوار الواحدي الاتجاه نشأ تاريخياً منزع تكفير التفكير ، ورفض الآخر ، وعدم القبول بفكرة التعددية في الفكر وفي الواقع والحياة ، والتاريخ ، لذلك ضعفت مكانة النص في التأريخ مع ان كل الديانات السماوية ، وغيرها ، تعلمنا حقيقة الفرق بين النص الديني ، والفكر الديني ، أو الأيديولوجية الدينية التي ينتجها البشر في سياق إنتاجهم لسيرورة حياتهم ، وتأريخهم العام ، والخاص ، وإلا كيف نفسر ظهور الاجتهادات الفقهية والمذهبية المتعددة في إطار الدين الإسلامي الحنيف ، واختلاف تأويلاته ومواقفه وقراءاته للعديد من إشكالات الواقع والحياة ، والتأريخ ، والنص ، إن التاريخ الواقعي للناس " أجبر المسلمين ـ وغير المسلمين ـ على الاجتهاد في أمور السياسة ، والدولة ، ورغم ذلك لم يخلق لنا التأريخ في تفاعله مع النص ما يمكن تسميته دستور الدولة في الإسلام " باستثناء صحيفة الرسول ، أو دستور المدينة ، الذي كانت قريش خارجه ، أو ليست داخلة فيه ، وأقصد هنا ـ دستور للدولة في الإسلام ، كنص ثابت ، وما ظهر بعد ذلك ليس إلا دولة الخلافة الراشدة باجتهادات الخلافة ، وعلى قاعدة القرآن والسنة النبوية الشريفة ، وهي محاولة لإعادة إنتاج البشر لحياتهم في سياق إعادة إنتاجهم لأنفسهم ومعنى حياتهم في ضوء الشروط الجديدة بعد انتهاء مرحلة الوحي النبوي الرسولي ، والخطورة اليوم أن يتجمد العقل ، أو يتوقف الإجتهاد العقلاني الإبداعي في قراءة النص أو يحاول البعض حجره أو حجزه في حدود تأويلاتهم الأيديولوجية ، و السياسية ، الخاصة وإيقافه عند لحظة من التاريخ تعود لقرون سالفة ، ناسين دور الناس في التاريخ وإجتهاداتهم في إعادة إنتاج حياتهم وتأريخهم وفكرهم ، بعد تحويل النص إلى أيقونة يزمر بها من يريد ما شاء من الأنغام ، والإيقاعات والأقوال . ويمارس

في ضوئها ما شاء من المواقف والأفعال ، بعد تحويل أفعاله الى نصوص مقدسة مطلقة ، وهو ما نشاهده اليوم في موقف البعض من المرأة ، دورها وحقوقها ، ومكانتها ، بعد أن سعى البعض الى تحويلها الى عورة ، والى جنس، لا عقل ولا فعل لها في الواقع سوى القعود في المنزل ، وترتيب أمور السرير في انتظار عودة بعلها أو رجلها لإطفاء نار شهواته أو حسب تعبير سيد قطب " تربية الأفراخ الزغب "، أو قوله " تملأ البيت عطراً و شذىً وترعى الأفراخ الزُغب"[2].

أي أن ما عليها - المرأة - إلا ان تقعد في المنزل تتعطر وتتطيب في انتظار الرجل " وتربية الأفراخ الزغب " ، ونفس الخطاب نقرأه في كتاب الفتاوى لابن تيمية الحراني فالمرأة ليست إلا مملوكة للرجل ، المهمة الأساسية لها النكاح عبر الزواج الشرعي ومن حقه حبسها .[3]

بل هو يضعها - أي ابن تيمية - في سياق النسيج الفكري الذي يقدمه في كتاباته مساوية للعبد ان لم تكن - في بعض المواضع - أقل مكانة من العبد ، أو الأسير ، وهو الخطاب الفقهي التقليدي الذي يتكئ عليه الخطاب الأصولي السياسي السلفي المتطرف اليوم ، حيث الخطاب السياسي الديني - المتأسلم - حول المرأة وغيرها من القضايا والإشكاليات المعاصرة إنما يقوم على فكرة قياس الشاهد على الغائب ، قياس الحاضر والمستقبل على الماضي الذي كان -

---

٢ - انظر سيد قطب كتاب " في ظلال القرآن " ص ٢٨٥٩ - ٢٨٦٠ في تفسيره لصورة الأحزاب الطبعة الخامسة عشر ١٤٠٢هـ
١٩٨٢ م دار الشروق بمصر .

٣ - انظر كتاب " الفتاوى " لابن تيمية ، باختصار ص ٢٠٧، ٢٠٨ الجزء الأول من المجلد الثاني ط أولى ١٩٨٨م دار الغد العربي القاهرة وانظر كذلك كتاب " دقائق التفسير " الجامع لتفسير الأمام ابن تيمية جمع وتقديم وتحقيق د. محمد السيد الجليند الجزء الرابع ص ٢٤٩ ط أولى ١٩٨١م ، دار الأنصار مصر .

الفردوس المفقود - الذي لا نستطيع ان نفهم حاضرنا - وواقعنا - وأنفسنا ومستقبلنا إلا به ومن خلاله - أي الماضي الذي كان - ومن هنا حكمهم على ان ما نعيشه اليوم وما تحياه المرأة وتطالب به إنما هي مطالب جاهلية ، وان عصرنا الراهن إنما يشبه عصور الجاهلية الأولى .

وبذلك نجد أنفسنا أمام خطاب أصولي " في نطاق مكانة المرأة أو موضعها ، ووظيفتها - خطاب - يستند إلى أحكام تخلقت في رحم أنساق اجتماعية تغيرت تماماً ، وبشكل لم يكن يخطر على بال مخلوق عن الأنساق الاجتماعية المعاصرة في مجتمعاتنا العربية ، بحيث يصبح من المستحيل محاولة إيجاد علاقة بينهما ولكي نستطيع رسم صورة تقريبية لهذا التغيير المذهل ، فلنتخيل قرية مثل الطائف منذ أربعة عشرة قرناً ونقارنها بأحد العواصم العربية المعاصرة ، مثل القاهرة أو دمشق أو بيروت ..." .[٤]

إذا كان الإسلام الحنيف جاء تجاوزاً ونقيضاً لكثير مما كان سائداً قبل الإسلام ، فترة الجاهلية ، جاء لنشر النور والعلم والتعليم ، نور العقلانية الدينية الإسلامية في مجتمع الصحراء والبداوة ، والقهر والظلم ، والجهل. فلم تكن هناك - كما تقول كتب التاريخ - امرأة متعلمة أو كما يقول المفكر الإسلامي خليل عبد الكريم " لم يترك لنا تاريخ - قبل الإسلام - امرأة كانت تعرف ، ولا نقول تجيد القراءة والكتابة ، ودبت فيه روح وثابة بظهور الإسلام ، دفعت المرأة فيه إلى أن تتعطش إلى العلم والتعلم ، ولما كان العلم الديني هو العلم الغالب بل هو العلم الذي كان يعد علماً فحسب ، فإن المرأة المسلمة نزعت إلى تعلمه وبرعت فيه ، ولم تجد أدنى حرج في السؤال عن أكثر الأمور حساسية

---

٤ - خليل عبد الكريم الأعمال الكاملة الجزء الأول " الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية ص ٢١٤ دار مصر المحروسة .

ودقة " [٥] ، واليوم نسمع من يدعو إلى قعود أو حجز المرأة في منزلها ومنعها من التعلم ، وفي أحسن الأحوال تعلم القراءة والكتابة الأولية ، ومنعها من حقها في العمل ، وفي المشاركة في الحياة الإجتماعية والسياسية ، والحجر عليها من تولي بعض المواقع القيادية العليا – وليس أي موقع - في الدولة أو في القضاء ، واعتبارها عورة ناقصة - كما يقولون - عقل ودين . بل ان بعض دول الإسلام النفطي ، إسلام البترودولار ، تمنع حصول المرأة على البطاقة الشخصية أو قيادة السيارة ، كما أن تعليمها يتم من وراء حجاب ، وعبر شاشات التلفزيون ، ودون حوار مع الأستاذ أو الدكتور ، وكأنهم - حسب تعبير خليل عبد الكريم - يستخدمون وسائل التقدم العلمي لتكريس مظاهر وظواهر التخلف ، والجمود الاجتماعي والثقافي والعقلي ، وهي مفارقة مضحكة ، مبكية في الآن ذاته ، والجذر الأساس المفسر لهذه المفارقة إنهم يتكئون على خطاب ايديولوجي وسياسي أصولي متشدد بل ومتطرف ، خطاب لا علاقة له بالنص الديني في اجتهاداته العقلانية المفتوحة على الواقع وعلى الحياة والعصر إلا بما يخدم مصالح هذه الأنظمة الاستبدادية المطلقة . وفي هذا السياق وحول هذه القضية يقول د. طه حسين " لا أعرف في كتاب الله وسنة رسوله نصاً يحرم اجتماع الفتيان والفتيات حول أستاذ يعلمهم ، العلم والآداب ، والفن ، ولا أعرف شيئاً حدث في الجامعة يخوف من الفتنة ويدعو إلى الاحتياط بالتفرقة بين الفتيان والفتيات في قاعة الدرس ". [٦]

---

٥ - خليل عبد الكريم نفس المصدر ص ٢١٣.

٦ - نقلاً عن د. هدى زكريا مجلة " الديمقراطية " المصرية ، فصلية متخصصة تعنى بالقضايا المعاصرة للديمقراطية العدد التاسع شتاء ٢٠٠٣م ص ٢١٠٤ .

" فالفكر الديني إذن يتأثر بالظروف ، وفي كثير من الأحيان يكون تبريراً لأوضاع اجتماعية واقتصادية بعينها "[7] ، وهو نفس السلوك السياسي والأيديولوجي الذي مارسته السلطات والدويلات العربية الإسلامية في القرون الماضية وما تمارسه أنظمة الحكم المتخلفة و الإستبدادية العربية اليوم في علاقتها بالنص الديني وتحديداً في موقفها من المرأة ، دورها ومكانتها ووظيفتها ، وتعليمها ، وعملها ، وقضية حجابها ، وكافة حقوقها المحرومة منها. بعد ان تحولت لديهم قضية الحجاب بالطريقة التي يدعون لها إلى قضية القضايا مع " ان الشريعة الإسلامية لا تفرض الحجاب بمعنى الحرمان من المشاركة الاجتماعية ، كما لا تفرض الحجاب القاسي المتعارض مع مصلحة المرأة في حالات كثيرة والمتمثل في حجب الوجه عند الخروج "[8] ، لأنه ليست هناك نصوص دينية صريحة حول هذه المسألة ، وإن كان هناك ما يشبه الإجماع بأن مفهوم ومعنى الحجاب لا يدخل في نطاقه تغطية الوجه والكفين . وحول هذه القضايا جرت سجالات ونقاشات ومحاورات عديدة و طويلة - لا مجال لمناقشتها في هذه التوطئة - خلاصتها ان عفة وتقوى المرأة لا يمكن حصرها في قضية الحجاب ، وفي الشكل الخارجي لمعنى الحشمة التي تستدعي ضرورة وضع المرأة داخل البرقع والنقاب والحجاب من قمة الرأس إلى أخمص القدمين ، إن حجاب المرأة الحقيقي هو تحريرها من الجهل ومن الظلم والإستبداد والخوف ، ومنع تحويلها إلى سلعة أو بضاعة جنسية تشبع رغبات المهووسين جنسياً بإسم الدين . وإلا كيف نفهم أن الإسلام وضع المرأة والرجل في حال الإحرام والحج في مرتبة واحدة من حيث المظهر و الزي ،

---

٧ - د. زينب الخضيري من مقدمتها لكتاب قاسم أمين " المرأة الجديدة " ص ١٥ إعادة طباعة الكتاب القديم نفسه الذي طبعته ، مطبعة المعارف بأول شارع الفجالة مصر سنة ١٩٠٠م .

٨ - من مقدمة د.زينب الخضيري لكتاب قاسم أمين " المرأة الجديدة " نفس المصدر ص ٢١ .

والملبس ، بدون نقاب ولا حجاب ، ولا قفازين ، كما تحاول ان تكرسه أنظمة الاستبداد الأبوية البطريركية التي تسعى الى حصر قضية المرأة في الحجاب ولا ترى عفة وتقوى المرأة وحشمتها إلا من خلال هذا المستوى من الرؤية والقراءة ، وفي تقديري ان ليست من أسباب فتنة المرأة ، أو عفتها وتقواها وحشمتها إلا سبب عدم تعلمها وتربيتها على أساس من المعرفة والعلم بأمور الدين والحياة ، وهو المدخل العملي لصلاحها ولمشاركتها الفاعلة في بناء المجتمع وفي تربية الأولاد تربية سليمة وهو ما أكد عليه قبل أكثر من قرن من الزمان رجال الإصلاح والتنوير ، أمثال رفاعة رافع الطهطاوي ، والأستاذ الإمام محمد عبده ، وقاسم أمين وغيرهم ، وتاريخ الخلافة الراشدة ، يكشف لنا بوضوح الدور البارز لأم المؤمنين زوج رسول الله عائشة بنت أبي بكر كيف أنها تدخلت في السياسة العملية والعسكرية ، وكيف أنها أصبحت طرفاً أساسياً في الصراع حول قضية الخلافة التي قال فيها الشهرستاني في كتابه "الملل والنحل "ما معناه ، أنه " ما سل سيف في الإسلام بمثلما سل حول قضية الإمامة ، أو الخلافة ، ولا داعي لذكر موقف الإسلام من تعليم المرأة ، ومن واقع مشاركتها في الحياة الاجتماعية والسياسية العامة ، ويروى عن " أم عطية أنها قالت " وغزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سبع غزوات ، وكنت أخلفهم في رحالهم وأضع لهم الطعام ، وأداوي الجرحى ، وأقوم على المرضى " ويقول الإمام محمد عبده " ان الشريعة خولت للمرأة ما للرجال من الحقوق ، وألقت عليها تبعة أعمالها المدنية والجنائية ، وللمرأة الحق في إدارة أموالها والتصرف فيها بنفسها فكيف يمكن للرجل أن يتعاقد معها من غير أن يراها ويتحقق شخصيتها !!".[٩]

---

٩ انظر الإمام محمد عبده الأعمال الكاملة الجزء الثاني ص ١٠٦ ـ ١٠٩ جمعها وحققها محمد عمارة ط

إن النص الديني الإسلامي مفتوح على الاجتهاد العقلاني الإنساني بصورة لا متناهية وإلا لما اكتسب هذا الدين كل هذه الحيوية وقوة التأثير والفعل في تأريخ المعرفة والعلم الإنسانيين ، ولما استطاع ان يستمر ويقاوم كل التحديات لو لا هذه الحيوية الإنسانية العقلانية الكامنة في داخله ، والتي يحاول غلاة المتطرفين والأصوليين المتأسلمين اليوم اغتيالها ، مستثمرين تاريخ التخلف والانحطاط الفاجع الذي عاشته الشعوب العربية حيث وظفت الحكومات الدين لخدمة سلطاتها الإستبدادية ، وبعد أن احتكرت الحقيقة الدينية في اسمها أو في حكمها ... ، " النص الديني ليس مغلقاً على ذاته ، بل هو نص مفتوح متجدد أقره الاجتهاد الإسلامي منذ القرون الأولى الهجرية ، فالأمر الديني قبل ١٣٠٠ سنة يقضي بعدم الزواج بـ " كافرة " ويسمح بسبيها ونكاحها كرقيقة " عبدة " [١٠] ، فهل هذا ممكناً ممارسته عملياً اليوم تجاه المرأة ، ان ما سبق - وغيره كثير - يعطي رؤية تأريخية عميقة وواضحة على أن الدين الإسلامي - بل وكافة الأديان - لم تأت لزمانها ، بل ولكل الأزمان ، وهو ما يعطي للدين طابعه الإنساني التأريخي ، وفي نص الحكيمي العميق في رؤيته التأريخية للدين الإسلامي ، مقالة آن لك سيدتي " نقرأ هذا البعد و الملمح الإنساني العميق في فهم جوهر وروح الدين الإسلامي ولذلك لم تحتل قضية الحجاب في خطابه الفكري والسياسي تلك المساحة المشحونة بالجمود والتخلف التي نجدها تغطي معظم مساحات سطور الخطاب الأيديولوجي المتأسلم اليوم الذي يغلب العادات والتقاليد على نصوص الدين ، ويحكم بالأعراف ومضامين الأحكام القبلية

أولى سبتمبر ١٩٧٢م المؤسسة العربية للدراسات والنشر .

١٠ - بوعلي ياسين كتاب الثالوث المحرم " دراسة في الدين ، والجنس والصراع الطبقي " ص ١٣٥ ط جديدة ١٩٨٥ .

والعشائرية التي غالبها تعارض نصوص الدين وتناقضها ، وحول هذه القضية يقول قاسم أمين : " لم يعتقد المسلم أن عوائده لا تتغير ولا تتبدل وأنه يلزمه ان يحافظ عليها إلى الأبد ، ولم يجر على هذا الاعتقاد في عمله ، مع أنه هو وعوائده جزء من الكون والواقع تحت حكم التغيير والتبديل في كل آن ؟ ، أيقدر المسلم على مخالفة سنة الله في خلقه إذ جعل التغير شرط الحياة والتقدم ، والوقفة والجمود مقترنين بالموت والتأخر ، أليست العادة عبارة عن اصطلاح أمة على سلوك طريق خاصة في معيشتهم ومعاملاتهم حسبما يناسب الزمان والمكان ... ، وليس هذا بغريب فقد تتغلب العادات على الدين نفسه فتفسده وتمسخه بحيث ينكره كل من عرفه "[11]، وهو ما تحاول ان تقدمه بعض القراءات المتأسلمة عن صورة الدين الإسلامي أمام العالم في صورة خطاب سياسي أيديولوجي لا علاقة له بجوهر وروح الدين الإسلامي الحنيف ، وهو ما نشهده اليوم في خطاب أيديولوجية صراع الحضارات ، ومن أن الدين الإسلامي معاد للتقدم وللعلم والعقل ، وللحضارة الإنسانية المعاصرة ، ومن أنه مصدر للعنف والإرهاب الدولي الذي يجب مكافحته.

وهي صورة مشوهة وبائسة وظالمة للدين الإسلامي وظفتها الأيديولوجية الاستعمارية العولمية المتوحشة لخدمة مصالحها .

إن قراءة عقلانية وواقعية لجوهر الدين الإسلامي في تجلياته التاريخية إنما تكشف عمق روح التسامح في هذا الدين ، وروح الدعوة للعقلانية ، والحوار ، ونبذ العنف والقتل والآيات القرآنية والأحاديث النبوية الصحيحة حول ذلك أكثر من أن تعد وتحصى . وموقف الإسلام من المرأة وحقوقها

---

١١ - قاسم أمين كتاب " تحرير المرأة " ص ٦ -٧ مكتبة الدقي ومطبعتها شارع عبد العزيز القاهرة سنة ١٣١٦هـ - ١٨٩٩م . وفي الصفحات الآنفة الذكر من كتابه يقول قاسم أمين : حول المعارضين لدعوته لتحرير المرأة التالي " سيقول قوم إن ما أنشره اليوم بدعة ، فأقول نعم أتيت ببدعة ، ولكنها ليست في الإسلام ، بل في العوائد وطرق المعاملة التي يحمد طلب الكمال فيها " ص ٧ نفس المصدر .

واضحة وهي مفتوحة على الإجتهاد العقلاني الإنساني . وليس كما تصوره بعض الجماعات في الداخل ، أو القوى الإستعمارية المهيمنة في الخارج لأهداف ومصالح لا علاقة لها بالدين ولا بالمرأة وحقوقها ومساواتها .

ان الكثيرين يخلطون اليوم بين الدين المقدس ، وبين الفكر الديني ، بعد ان تحول النص الديني في السلوك الممارس ، الى تراث ثقافي ديني ، بل والى عادات وتقاليد هي في معظمها تقاليد قبلية عشائرية وبدوية ، والى تأويلات دينية عبر الأعراف والتقاليد التي اتخذت في سياق التطور الإقتصادي الأجتماعي والثقافي التأريخي صيغة النص الديني والقانوني ، ولعبت فترة أو مرحلة الإنحطاط والتخلف التأريخي التي سادت المنطقة العربية بدرجات متفاوتة دوراً في إلباس العادات والتقاليد ثوب النص الديني ، وهو عملياً ما يعمق حضور واستمرار الرؤى السياسية الدينية المتخلفة ، للمرأة ، والواقع ، والعقل ، والحضارة ، إننا نقف اليوم أمام تراث أيديولوجي، ثقافي ، وسياسي سلطوي أبوي ، ذكوري إستبدادي يحاول ان يلبس كل سلبيات تخلفنا الإجتماعي الثقافي التأريخي للمرأة باسم الدين ، في صورة مفاهيم وأفكار لا علاقة لها بالنص الديني ، مثل : ان المرأة خلقت من الضلع الأعوج للرجل ، ومن أنها ناقصة عقل ودين وهي مفاهيم توراتية ، وكذلك القول إن المرأة مثل البغلة لا تصلح إلا للركوب ، والسرير ، وأن المرأة إذا أحبتك آذتك وإذا أبغضتك خانتك " وعشرات الأمثلة التي تصب في نفس السياق وتقود الى احتقار المرأة والحط من شأنها ، وما سبق إنما يعكس تأريخ ثقافة استبدادية سلطوية ذكورية ، هي موروث التخلف الثقافي الإجتماعي السياسي الإستبدادي البطريريكي .

إن الكرامة الإنسانية و الحرية ، بما فيها حق المرأة في التعليم ، والمشاركة في الحياة العامة لا تعني الإباحية ـ كما تروج لذلك بعض التيارات

السياسية والفكرية - فالإسلام ينهى عن الفحشاء والمنكر ولكنه لم يحرم عمل المرأة ولا مشاركتها في الحياة السياسية ، وحقها في العمل ، ولم يأمر بجلوسها في البيت ، ولم يحدد مسبقاً أشكال وطرائق عملها في المجتمع ، فالفضيلة في الإسلام ليست برقعاً ولا حجاباً ، بل هي احترام للذات الإنسانية ، وهو ما أكد عليه رموز النهضة العربية الإسلامية ، وما سار عليه - من بعدهما - الشيخ عبد الله علي الحكيمي بصرف النظر عن رأيه في السفور الشامل - فقد كانت المرأة " تؤدي الصلاة في المسجد في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ، وتؤدي فريضة الحج سافرة غير مقنعة ، وعذبت بسبب إسلامها كما عذب الرجل وكانت سمية " آل ياسر " التي قتلت تحت السياط أول شهيدة في الإسلام، وبايعت النبي صلى الله عليه وسلم كما بايعه الرجال ، فقد شهد بيعة العقبة ثلاثة وسبعون رجلاً وامرأتان "[١٢] ، واليوم نشهد مناطق قبلية وغير قبلية لا يتم فيها توريث النساء وفق نص المواريث ، فكيف بحقوقهن الأخرى . مع أن الدين الإسلامي جاء محققاً ثورة إنسانية شاملة ، ولذلك جوبه بالرفض وعدم القبول من رموز الجاهلية الأولى بمثلما يتم تشويهه ومصادرته اليوم من قبل رموز الجاهلية المعاصرة باسم الدين . وهو نفس سلوك الإمامة في تجلياتها التأريخية من خلال توظيف الدين لخدمة الإمامة وحكمها طيلة حقب تأريخية طويلة ، وكما تعلمون ان تغيير ذهنية الناس وأنماط تفكيرهم وسلوكهم وعقولهم ووجداناتهم يحتاج الى مدى زمني طويل ، المهم توافر الإرادة السياسية ، والرؤى الإستراتيجية الشاملة للإصلاح والتنوير والتغيير .

---

١٢ - خديجة صبار كتاب " الإسلام والمرأة " ص ٣٧ دار إفريقيا والشرق ١٩٩٩م .

٢. المرأة

مقاربة بين البيحاني والحكيمي

نشأ الشيخ محمد بن سالم البيحاني في أسرة دينية عريقة وتلقى العلم الديني على يد والده ، وعلى يد علماء أجلاء في حضرموت ، وهو الشاب البصير ، فاقد النظر – أعمى – وأكمل دراسته في الأزهر الشريف في مصر ، واحتكاكه مع رموز الفكر والثقافة ، في مصر ،إلى جانب دراسته الأزهرية حررته نسبياً من سطوة وهيمنة الفكر الديني التقليدي المتشدد الذي كان سائداً في صورة رجال الدين الذين كانوا يقفون على الطرف النقيض من الحالة الاعتدالية التي كان يمثلها ويرمز إليها الشيخ الأستاذ محمد بن سالم البيحاني ، وهو معتدل قياساً إلى التطرف المغرق في الرجعية والظلامية .

وفي هذه الفترة كانت المستعمرة عدن ، وحتى مناطق المحميات تشهد تحولات سياسية ،إقتصادية ، وتجارية ، من خلال ميناء عدن الحيوي والاستراتيجي الذي وظف لخدمة المصالح الاقتصادية والسياسية ، والعسكرية لبريطانيا ، شهدت خلالها المستعمرة عدن حراكاً ثقافياً وفكرياً ، وأدبياً ، يتوافق مع تلك التحولات التي شهدتها المنطقة ، ومع ان هذه التحولات والحراك الاجتماعي ، والثقافي كان إلى حد ما يؤكد حضور الجديد ، على أنه كان حراكاً بطيئاً وصعباً ، ومعقداً. في ظل استمرار هيمنة الخطاب الأيديولوجي الديني المحافظ والتقليدي على الحياة الثقافية ، في صورة رجال الدين المتشددين ، الذين يوجهون خطابهم لنقد مظاهر الجديد كله، في صورة أي مظهر من مظاهر الحداثة والتجديد التي زخرت بها مدينة عدن. خاصة وأن

عدن المدينة كانت محاصرة ومحاطة من الجهات المختلفة بالعقلية البدوية والقبلية العشائرية ، التي ظلت تغزوها بشريا وثقافياً ، في واقع استمرار عدن كمدينة ، معزولة عن محيطها الجغرافي والاجتماعي الذي بقي على حالته المتخلفة . كانت عدن خلالها المركز الرئيسي للإشعاع والتجديد ، والحداثة المدنية ، بدأت منها وخلالها البواكير الأولى للإصلاح والتنوير في الفكر والأدب والثقافة .

بما في ذلك طبعاً مظاهر التجديد الشكلية التي تذهب مع مجاراة مظاهر الحياة المدنية الغربية في قشورها الخارجية ليس إلا ، وهو ما كان يقابله تشدد ديني اجتماعي و ثقافي . وفي هذا المناخ المضطرب والقلق والمتوتر كان تحرك الشيخ والأستاذ/ الجليل محمد بن سالم البيحاني، ومحاولته نشر رؤيته الخاصة للإصلاح الديني والاجتماعي ، وفق منظوره الخاص لذلك ، والذي قطعاً يتجاوز سقف رؤية الخطاب الديني المتشدد والمتطرف ، الذي يرى ويقرأ المستقبل بعيون الماضي ، وفقاً لمنطق "قياس الشاهد على الغائب" ، وهو بحق عالم ديني معتدل في إطار الخطاب التقليدي ، ويخالف - نسبياً - رموز التشدد والتطرف الديني رؤيتهم للواقع وللحياة ، وللدين نفسه ، ودخل في صراع ديني وثقافي مع الرموز الدينية المغرقة في التحجر والتخلف في رؤيتهم للدين ، ولدوره في المجتمع ، وهو لا يدعو إلى استخدام القوة على سبيل المثال: للصلاة ، أو الصيام ، أو منع الحرام ، أو لفرض الأحكام وهو يقول " لو يؤآخذ الله الناس بما كسبوا ، ما ترك على ظهرها من دابة ، ولكنه يؤخرهم إلى أجل

مسمى "[١٣] ويرى الشاعر محمد محمود الزبيري ان البيحاني امة وسط "بين قوم جرفتهم حضارة العصر إلى البحر ، أو الهاوية ، وآخرين تمسكوا من الدين بقشوره ، وجهلوا شريف مقاصده ، وسمو غاياته ، ومن عرف البيحاني معرفتي به ، علم إنه طبيب أمن وخبير بطبائع الناس "[١٤]

وفي ذلك المناخ وتلك الخلفية الدينية ، والفكرية ، والثقافية ، والاجتماعية ، قدم الشيخ البيحاني رؤيته الإصلاحية الاجتماعية الدينية ، متخذاً من المسجد منطلقاً لذلك معلناً بحضوره وخطبه الدينية بداية فعل وحضور خطاب ديني أكثر تحرراً شكلاً وموضوعاً من الخطاب الأيديولوجي الديني المتحجر الذي كان يغطي البلاد جنوباً وشمالاً. مع وجود أسماء قليلة من رجال الدين يمكن ان نعتبرهم يقفون في الإطار العام لخطاب الشيخ البيحاني ، مثل الأستاذ الشيخ أحمد محمد العبادي ، إلى جانب رموز الحداثة والتجديد الفكري والثقافي والأدبي في عدن وهم أسماء جليلة تمثل الوجه النقيض للخطاب الديني التقليدي ، في صورة خطب ورؤية الشيخ البيحاني ، أو الشيخ علي محمد بن باحميش الممثل للتشدد والتعصب الديني .

وكان لأسماء الحداثة والتنوير ، الفكري والثقافي ، والأدبي أثرهم الواضح على الحياة الثقافية والأدبية ، والدينية كذلك في تلك المرحلة ومن هذه

---

١٣ الشيخ / محمد بن سالم البيحاني كتاب ((الفتوحات الربانية ،بالخطب والمواعظ القرآنية)) ص٦ ، مؤسسة الكتب الثقافية، وحول كتاب الفتوحات الربانية للبيحاني ، كتب الأستاذ عبدالله باذيب عن الكتاب فور صدوره – تحت اسم ابن خلدون - في صحيفة المستقبل أغسطس ١٩٤٩م يقول : انه ((كتاب ديني جديد أو قل شتات مواعظ واوصال خطب على نهج الأسلوب الخطابي الديني المعروف بأسلوب المنبر والمؤلف – كما يقول باذيب – يعد مجددا بين ائمة المساجد ورجال الدين في عدن ، واننا لا نعرف إماما واحد يصنف خطبة صغيرة - دينية ليوم واحد في الأسبوع هو يوم الجمعة دون أن يلوذ بمجلدات الأقدمين ، ويسطو على ميراث ابن تيمية ويمثل بذكرى الزمخشري)) ، وقد دخل الأستاذ عبدالله باذيب في حوارات نقدية عديدة مع الشيخ البيحاني حول قضية المرأة . وقضايا مختلفة سياسية وفكرية ووطنية عامة ، وكان يرى في الشيخ البيحاني رجل دين تقليدي مهادن للاستعمار ومتخلف في نظرته للمرأة .

١٤ الشيخ / محمد بن سالم البيحاني نفس المصدر ص ٤١.

الأسماء ، أحمد فضل القمندان ، احمد محمد سعيد الاصنج ، عبد الرحيم لقمان، عبد المجيد محمد سعيد الاصنج ، محمد علي لقمان ، وعبد القادر محمد المكي [١٥]، محمد عبده غانم ، وغيرهم ،ما أقصده من هذه الإشارة هو التأكيد على البروز والظهور المبكر لحركة الإصلاح الاجتماعي ، والتنوير الأدبي والثقافي في مدينة عدن قياساً لما كان سائداً في معظم أقطار المنطقة العربية ،- ناهيك عن شمال الوطن في ظل حكم الإمامة - كما ان الفكر الديني الإصلاحي، كانت له تعبيراته من خلال أسماء عديدة في مدن حضرموت تحديداً ، وكذلك أسماء مجددة في مجال الأدب والفن ، والثقافة .والفكر . وفي تقديري انه قد يكون فيما كتبه الأستاذ الشاعر الشهيد محمد حمود الزبيري في مقدمته لكتاب البيحاني قدر كبير من الصحة والدقة ، حبن أشار قائلاً إنه " قد تبين لي ان الثقافة الإسلامية الصحيحة في عدن – لا حظوا معي هنا أنه حدد المساحة الجغرافية بمدينة عدن فقط - تكاد تكون مفقودة لقلة العلماء ، والثقافة الحديثة لم تأخذ بعد زمام السيطرة على الحياة الإجتماعية ، فكان من الطبيعي أن يصبح النفوذ الأدبي ، والروحي ،في الجماهير ، وأن تكون النظريات الدينية متأثرة إلى حد كبير بعقلية الطبقة العامية ، فما من مثقف يحاول الإصلاح في هذه البيئة إلا وتعترض سبيله صعوبة معضلة من الأوهام التي مازالت هي معتقد الأغلبية الساحقة " [١٦] وفي تقديري أن لحالة الممانعة الداخلية من قبل رموز

---

[١٥] لقد أصدر الأستاذ عبد القادر محمد المكي عدة كتب في مجالات مختلفة منها كتاب "النهر الفائض في علم الفرائض ، والإيضاح في حقوق النساء وأحكام النكاح)) عام ١٨٨٦م في جزئه الأول كما أصدر عام ١٩١١ كتاباً علمياً متميزاً تحت عنوان ((مبادئ الكيمياء)) والكتاب يشتمل على أصول الكيمياء الحديثة ، وبيان صفات وخواص أهم العناصر المعدنية ، وغير المعدنية)) انظر كتاب ((عدن في عيون الشعراء)) إعداد ، د. أحمد علي الهمداني ، ص١٤٨ ص١٤٩ ، إصدار دار جامعة عدن للطباعة والنشر ٢٠٠٥م

[١٦] الشاعر الشهيد / محمد محمود الزبيري ، مقدمته لكتاب البيحاني ((الفتوحات الربانية)) مصدر سابق ص٦.

الايدولوجية الدينية التقليدية ، إلى جانب الوضع الانتقالي المضطرب لمدينة عدن أثره في ذلك .

ومع أن الشيخ البيحاني لم يشكل موقفا أيديولوجيا دينيا رافضا لما هو سائد ، ولم يطرح في خطبه وكتاباته و مواعظه الاجتماعية الدينية ما يتجاوز سقف الفكر الديني السائد ، إلا من حيث الشكل والأسلوب اللغوي ، وطريقة الخطابة، وبعض الاجتهادات الاجتماعية الدينية ، والآراء المتحررة - نسبياً - من سطوة الإنغلاق و التشدد و التعصب الأعمى ومع هذا فإنه جوبه بنقد شديد، وصراع حاد ، وخاض معارك حوارية مع جماعات الغلو و التشدد التي لم تترك له مجالاً ومناسبة إلا و هاجمته باعتباره خارجاً عن الصراط القويم لمنهجهم ، وطريقة تفكيرهم . وكما أشار إلى ذلك الأستاذ احمد محمد نعمان فقد كان " البيحاني يعرف أن خصومه واقفون له بالمرصاد ، يحصون عليه الغلطات ، ويحرصون على نشرها وإعلانها ، ولذلك فهو يعنى بما يؤلف عناية زائدة...." [١٧] ، مع ان "اجتهادات " الشيخ البيحاني محدودة جداً ولا أستطيع أن أبني أو أسس عليه انه كان يطرح رؤية نقيضه ، أو بديلة لما هو سائد ، سواء حول قضية الإصلاح ، أو حول مسألة المرأة ، وكتابه " أستاذ المرأة " أكبر دليل على ما نذهب حتى أن الأستاذ أحمد محمد نعمان قال عن الكتاب في سياق مديح للشيخ البيحاني "ما عسى أن يأتي به الشيخ البيحاني في موضوع المرأة ؟ وما هو الجديد الذي لم يسبقه إليه ؟ وما الدافع لهذا التأليف وإضاعة الوقت فيه ؟..- يقول النعمان – كانت هذه الأسئلة تتردد في ذهني ، وتشغل بالي لأني ضنين بوقت البيحاني ، حريص على أن لا يذهب في موضوع كهذا قتله الكتاب بحثاً ودرساً ، وألف فيه العلماء مؤلفات كثيرة ، وكتبوا عنه ،

---

[١٧] احمد محمد نعمان من تقديم ملحق بكتاب الشيخ البيحاني ((أستاذ المرأة)) ص ٣٦١ إصدار مكتبة الثقافة المدينة المنورة.

واختلفوا في ذلك اختلافاً كبيراً"[18] و إذا كان المجال السياسي في نشاط البيحاني العام يكاد يكون معدوماً سواء في نقده للإمامة ، أو للسيطرة الاستعمارية ، ولا تلمس له مشاركة حقيقية حتى ولو محدودة على هذا الصعيد باستثناء إشارة نقدية ذات طابع سياسي ، [19] وان حاول الدخول إليها من باب ديني ، وذلك في نقده للسلوك الإمامي مع الرعية والمواطنين في شمال الوطن من خلال ممارسة الجندرمة أو العكفة "عسكر الإمامة " مع السكان ، وإما على الصعيد الاجتماعي ، فهو يطرح في إشارات عابرة وليس ضمن سياق رؤيوي واضح مسألة العدل الاجتماعي ، والفوارق الاجتماعية ، بين الأغنياء والفقراء " وترد مثل هذه الإشارات أكثر من مرة في كتبه المختلفة ، وهي الى حد بعيد أكثر وضوحاً من غيرها من القضايا ، أن الشيخ البيحاني ، هو رجل دين معتدل بالمعنى الشائع ، رجل دين نقلي لا عقلي تدبري ، لم يقترب من التجديد ، والجديد إلا في الشكل ، والقشور الخارجية ، هذا قياساً على الأقل بمعاصريه ومجايليه ، مثل الأستاذ الشيخ عبد الله علي الحكيمي ، و النعمان ، والزبيري، وعلى محمد لقمان ، وأحمد محمد سعيد الاصنج ،..، هو رجل دين تقليدي يتميز بأن له موقفاً اجتماعياً إصلاحياً تجاه الفقراء وفي هذا الاتجاه يقول " ما بال

---

[18] احمد محمد نعمان مقالة وكأنها افتتاحيه وملحقة بكتاب ((أستاذ المرأة للشيخ البيحاني)) ص ٢٦٠ ولمن يريد فهم رؤية البيحاني العامة يمكنه العودة لكتب الشيخ البيحاني ((الفتوحات الربانية ...)) ((وإصلاح المجتمع)) ((أستاذ المرأة)).

[19] وفي نقده السياسي البارز ويكاد يكون الوحيد – حسب إطلاعي – للنظام الإمامي فانه يدخل إليه من زاوية دينية ، باب الإستئذان في الدخول الى البيوت ، وليس في باب الرفض المباشر والصريح للاستبداد الإمامي وظلمه للسكان باسم الدين وهو في ذلك يقول ((ولا إساءة في الدنيا تماثل ما في اليمن اليوم من دخول الجنود على الأهالي ، وغشيانهم المساكن قهراً (.....) و يملأون القلوب رعبا ، ولا ينتظرون احداً يستعد لمقابلتهم ، بل ربما دخلوا عليه وهو مع زوجتة ، أو وهو عريان ، وقد لا يجدون رب المنزل ، ولا من يجيبهم إذا دعوه أو يرد عليهم ، إذا نادوه فيكسرون بابه ، ويهتكون عرضه ، ويدوسون كرامته ويعيثون في بيته فساداً ، فلا شريعة يحترمونها، ولا إنسانية يكرمونها ... ولا حكومة تمنعهم ، ولعلها تريد ذلك وتأمرهم به نكاية بالرعية ، وجرحا لعواطفهم واستخفافاً بحقوقهم ، وأولوا الأمر من سادة وقادة يعلمون ذلك ويقرونه ، والعلماء يطلعون عليه فلا ينكرون ، وقد يعدونه عقوبة للعاصي ، وتأديبا للمخالف)) محمد البيحاني كتاب ((إصلاح المجتمع)) ص١٧٠ وفي تقديري أن هذه الرؤية السياسية الصريحة في نقد الإمامة جاءت تحت تأثير وضغ [illegible] علاقته الطيبة برموز الأحرار الهاربين إلى عدن من حكم الإمام يحيى ، وأبنه أحمد بن يحيى حميد الدين .

مساجدنا خالية من الرؤساء والأعيان ، إلا النزر اليسير ، ما بال جمعتنا وجماعتنا لا يحضرها إلا عاجز مريض ، أو بائس فقير ...،أيعاف أغنياؤنا المترفون حضور المساجد والوقوف بين يدي الملك القدير ، ويترفعون عن الصلاة مع الفقراء و المساكين ، وعلى فرش الحصير "[٢٠]، حتى وهو يدخل للنقد الاجتماعي أو الطبقي فإنه يتوسل صلاة الجمعة والجماعة مدخلاً الى تبرير نقده للأغنياء والميسورين:

وحول نظرة ورؤية الشيخ البيحاني للمرأة فهي في أحسن الأحوال ليست إلا تنويعاً بسيطاً على الأصل الفكري والفقهي التقليدي في اتجاهاته العامة ، والتأكيد الخجول على الجديد في الشكل ، و المضمون أحيانا ، و الذي يأتي على استحياء وتحت ضغط تحولات الواقع في مدينة عدن التي كانت تعيش وضعاً إنتقالياً على المستوى الفكري ، والاجتماعي الثقافي ، بفعل شروط الحياة المدنية السياسية والقانونية ، والحياة التجارية والاقتصادية الكمبرادورية - الرأسمالية التابعة والمشوهة - وكذا بفعل الحياة السياسية ومؤسساتها الصحافية الحرة والحياة النقابية والعمالية والشبابية والأندية الرياضية ، والأدبية والثقافية والاجتماعية ، التي شكلت القاعدة المادية لازدهار الحياة الأدبية والثقافية ، والعلمية . وهي تحولات كانت تفرض نفسها على المجتمع والحياة في مدينة عدن.

وتحت ضغط هذه الوقائع مجتمعة ، وجد الشيخ البيحاني نفسه يستجيب لتلك الإحتياجات الموضوعية والسياسية والاجتماعية بهذه الدرجة أو تلك .

ومن هنا يأتي تفسير تلك المرونة أو حالة التطور النسبية في خطابه تجاه المرأة، والتي نجدها مبثوثة في فقرات عديدة من كتابه ، وهي بمثابة استجابة

---

[٢٠] الشيخ / محمد بن سالم البيحاني كتاب "الفتوحات الربانية "ص ٦٨ ص٦٩.

واقعية وثقافية لاحتياجات التسور الموضوعي الجديدة في الحياة المدنية التي شهدتها مدينة عدن في تلك المرحلة الانتقالية المعقدة ، والصعبة .ومن هنا نلحظ حالة اضطراب خطاب الشيخ الجليل البيحاني حول قضية المرأة ، مع احتفاظه بكل الرؤية الفكرية والفقهية التأريخية في مجمل خطابه حول هذه المسألة. وتأكيداً لهذا المعنى سأورد لكم تناقضات الخطاب حول مسألة المرأة في عقل الشيخ البيحاني ، مع أن القراءة الموضوعية النقدية لابد وأن ترى في رؤية الشيخ البيحاني تلك تطوراً واضحاً على مجمل الرؤية الأيديولوجية السائدة في مدينة عدن ، بل وفي العديد من مناطق البلاد التي يسود فيها ذلك الخطاب المتشدد والمتعصب الذي يقهر المرأة ويحرمها من جميع حقوقها الإنسانية التي كفلها لها الدين الإسلامي الحنيف .

وسأورد لكم بعضاً من صور التناقض و الإضطراب في بنية خطاب الشيخ البيحاني من نصوص كتبه المنشورة الثلاثة ، ودون تعليق باعتبارها نصاً واضحاً ، فهو يقول " أي شيء يريده أدعياء المدنية ، أتباع الشيطان الرجيم ، من تحرير المرأة والخروج بها عن الصراط المستقيم ، أيعدون الحجاب ولبس الجلباب هضماً لحقها ، وحكماً برقها (....) إن المبالغة في تسترها بالتزام خدرها وكتم سرها ، لهو منتهى سعادتها وغاية صونها عما يريد بها الفاحش الزنيم ، وإن اختلط الرجال بالنساء ، واجتمعوا في المجالس والأندية والأسواق والمعامل فعليك يا دنيا العفاء ، وعلى الأخلاق سلام ..."[٢١] ، وقوله " فالعينان زناهما النظر والأذنان زناهما الإستماع ، واللسان زناه الكلام، واليد زناها البطش "[٢٢] ويقول " كذب وزور ما يدعيه محررو المرأة و أنصار

---

[٢١] الشيخ محمد بن سالم البيحاني كتاب الفتوحات الربانية (الخطب والمواعظ القرآنية) ص١٤٠.مؤسسة الكتب الثقافية.

[٢٢] الشيخ محمد سالم علي البيحاني كتاب ((إصلاح المجتمع)) ص ١٤٢.

السفور ، وفتنة ما يسوقونها إليه من مشاركة الرجال في مهمات الأمور ، فما للمهن ، وللمحاماة ، والقضاء ، وميادين الرياضة ...."[23] ، وهي المجالات التي بدأت المرأة في مدينة عدن تقتحمها وتشارك فيها ، إعلاناً عن بدء حضور المرأة في الشأن العام.

وقوله عن الحجاب " ونشكره عز وجل أمر المرأة بالحجاب والتزام الآداب ، وعليها يقوم أساس البيت وبنيانه ".[24]

وحول الحجاب يقول "ولقلة أعمال المرأة في الخارج ، وجب عليها التستر بالجلباب ، والثياب الطويلة الواسعة ، وبعكس ذلك الرجل المحتاج إلى سرعة الحركة ، وخفة السير ومزاولة الأمور...."[25] .

وفي هذا الاتجاه من التفكير والرؤية لقضية المرأة هناك كثر من النصوص التي تؤكد هذا المعنى في كتبه ، كما أن هناك نصوصاً قليلة ومحدودة قياساً بالنصوص الأساسية التي تشكل جوهر التفكير العام للشيخ محمد سالم البيحاني.

ومن النصوص التي تقف في صف قضية المرأة ، وهي نصوص ، وأفكار تضاد وتعارض النصوص السابقة ، ومنها قوله حول الحجاب ، وعمل المرأة ، حيث يقول " ليس في الدين ما يمنع المرأة من الاشتغال بالسياسة ، والمشاركة في الأمور العامة ، التي هي من اختصاص الدولة ، ورؤساء الأمة،

---

[23] محمد سالم البيحاني كتاب الفتوحات مصدر سابق ص ١٤١.
[24] محمد سالم البيحاني نفس المصدر ص ١٣٨.
[25] محمد سالم البيحاني كتاب ((أستاذ المرأة)) ص ٢٧ مكتبة الثقافة ، المدينة المنورة .

سواء الداخلية منها أو الخارجية ، في الحرب والاقتصاد والمفاوضات ، وتبادل المصالح ،مادام ذلك في حدود الشريعة ، ومع العصمة ، والاحتفاظ بأنوثتها الظاهرة ، وربما كان رأيها أصوب ، ونظرها أبعد ، وتجاربها أكثر ، وهذه السيدة عائشة تضرب بسهم وافر في سياسة المسلمين ، وخلافة عثمان ، ثم تشترك في الحرب ، وتخرج من المدينة إلى البصرة ، في مظاهرة على علي بن أبي طالب ، وما كان يوم الجمل إلا شاهد صدق على اهتمامها بالسياسة العامة ".[٢٦]

ويشير في موضع آخر إلى حقها في العمل في قضاء الأموال ، ويرفض حقها بالولاية العامة مطلقاً بحجة أن ذلك هو موقف الإجماع ، وحول الحجاب والعمل كذلك يقول " ولا حرج على المسلمة في مزاولة التجارة ، وما يليق بها من الأعمال داخل البيت وخارجه مع الاحتشام ، وستر ما أمر الله بستره ، ولا بأس أن تكشف وجهها عند المعاملة بالبيع والشراء ، وليراها الوكيل ، والمستأجر ، والشاهد عليها "[٢٧] ولا يمانع البيحاني " اشتراكها في القتال إذا نزل العدو في أرضهم ".[٢٨]

بل أن الشيخ البيحاني يرى أنه يحق للمرأة إذا كانت " طبيبة أو ممرضة في المستشفى جاز لها النظر إلى مواضع العلاج ، وما لا بد من رؤيته في المريض وان كانت هي المريضة فلا يدخل عليها الطبيب إلا وعندها الزوج أو بعض المحارم ، وأن لا تبدي له من جسمها – حسب قول البيحاني إلا

---

[٢٦] محمد سالم البيحاني أستاذ المرأة ص ١٨٠.
[٢٧] محمد سالم البيحاني نفس المصدر ص ١٨٠.
[٢٨] محمد سالم البيحاني نفس المصدر ص ٦٧.

مواضع العلة (....) وللطبيب أن ينظر من المرأة إلى مخرج الطفل وموضع الحمل ، إن لم تكن هناك طبيبة ماهرة...." .[٢٩]

يمكنني القول من خلال متابعتي لخطاب الشيخ البيحاني حول قضية المرأة، إن مسألة تعليم المرأة هي أكثر المسائل حسماً ووضوحاً في خطاب البيحاني وفيه انحياز مطلق مع قضية تعليمها ، وهناك أكثر من إشارة حول ذلك ، وفي تقديري أن هذه القضية تكاد تكون من القضايا التي يكاد يكون هناك اتفاق عليها وحولها من جميع تيارات الفكر الديني الإسلامي .

ولكل مفهومه ورؤيته الخاصة حول مسألة تعليم المرأة ، وحدودها ، وما هو المقصود والهدف من تعليمها ، على عكس القضايا الإشكالية الأخرى ، تعدد الزوجات، الحجاب ، السفور ، عمل المرأة ، حقها في الولاية العامة ....الخ .

وحقيقة ليس هناك أي مجال للمقارنة بين خطاب ورؤية الشيخ البيحاني ، ومواقفه، وبين خطاب ورؤية ومواقف الحكيمي سواء ، تجاه قضية الإصلاح ، أو تجديد الفكر الديني، والتنوير، أو حول مسألة المرأة والمؤقف منها ، فالفارق نوعي وكبير ، فالأستاذ عبد الله علي الحكيمي في جميع مراحل تطور رؤيته ، ومواقفه يسبق ويتقدم على خطاب الشيخ البيحاني ، فالأستاذ عبد الله الحكيمي رجل تجديد في الفكر والدين ، رجل حوار وإصلاح وتنوير ، موقفه من المرأة موقف متقدم حتى على رموز الإصلاح والتنوير في المنطقة العربية في نفس

---

[٢٩] السيخ محمد بن سالم البيحاني ((نفس المصدر)) ص ٢٨.

الفترة ، أو من موقف ورؤية بعض رجال الأدب والفكر والثقافة ،أما لماذا تم اختياري للشيخ الجليل محمد بن سالم البيحاني لدراسته وقراءته في سياق الكتابة عن الأستاذ عبد الله الحكيمي ، فذلك يعود للأسباب التالية :-

أولاً: إن الشخصيتين اشتغلتا في مجال الدعوة ، والفكر الديني ، وألفا كتباً في هذا الاتجاه.

ثانياً: أنهما من مواليد فترة زمنية متقاربة ، وصاغا أفكارهما حول موضوع واحد ، وفي مناخ فكري وسياسي متقارب.

ثالثاً: أن الشيخ البيحاني ، والأستاذ عبد الله علي الحكيمي عاشا في المستعمرة عدن مرحلة من حياتهما وتعلما فيها ، وعرف كلاهما مصر ، ومثقفيها وعلماءها.

رابعاً: أنهما اشتغلا من خلال رؤى ومواقف مختلفة على قضية الإصلاح ، والمرأة وكتبا - الاثنان - مؤلفات في هذا الاتجاه ، كما أن البيحاني عاصر حركة الأحرار اليمنيين الدستوريين الذي كان للحكيمي دور في الإعلان عنها وتأسيسها .

خامساً: أن مؤلفاتهما موثقه في كتب ، ومنشورة.

سادساً: أن الشيخ محمد بن سالم البيحاني ليس من رموز غلاة التشدد والتعصب والتطرف في خطابه الديني ، مما يسهل المقارنة نسبياً ، بين الشخصيتين مع الفارق بينهما .

تلكموها دواعي استدعاء الشيخ البيحاني في هذه القراءة للتدليل على مدى تقدمية الرؤية والخطاب ، والموقف الذي كانه الحكيمي أو تمثله في فكره ،

وسلوكه العملي ، والسياسي وهو ما تكشفه سطور هذه القراءة ، بل ومجمل محتويات الكتاب .

والحكيمي بحق من أبرز وأهم رموز الإصلاح في الفكر السياسي اليمني المعاصر ، ومن قادة التنوير الفكري والسياسي ، والتجديد الديني.
وهنا أحب أن أشير إلى أن معظم البحوث التي قدمت حول الشيخ البيحاني التي أقامتها ندوة السعيد للعلوم والثقافة ، ونشرت عام ٢٠٠٣م لم تكن موفقة ، وغلب عليها الطابع الإرتجالي ، والعاطفي الذاتي ، والإنطباعي ، باستثناء قلة قليلة من الأبحاث ، فالعديد من الأبحاث حملت الشيخ البيحاني مالا يحتمل ، حملته أثقالاً معرفية ، وفكرية ، وثقافية لا يقوى على احتمالها ، ولا يستوعبها خطابه في آفاقه المحدودة معرفياً ، وفكرياً وسياسياً، والسبب في ذلك أن القراءة المقارنة لم تكن مبنية على أسس منهجية صحيحة في الكتابة ، والأهم أنه لم يتم التثبت منها معرفياً، وفكرياً ، باعتبارها جاءت لتخلط سياقات معرفية ، ونظرية، وفكرية متناقضة ولا يجمعها جامع .

لا في الاستناد إلى المفاهيم ، ولا في تحديد المصطلحات مثل النهضة الإسلامية ومن " ان البيحاني كان مستوعباً لأفكار النهضة في مرجعيتها الأصلية ".[٣٠]

إن الفارق بين الأستاذ عبد الله علي الحكيمي ، والشيخ محمد سالم البيحاني – بل وبين غيره من رموز الأحرار – هو أن الحكيمي اتسمت رؤيته بالتطور ، والحركية ، والتقدم للأمام ، من خلال تجذر وتأصل خطابه الفكري

---

[٣٠] عبد الكريم قاسم في كتاب ندوة ((الشيخ محمد سالم البيحاني ، مفكرا وداعية)) ص ٣٣ ومن باب التوصيف الإصلاحي ، للبيحاني ، باحميش ، فإنه يمكنني اعتبار البيحاني شيخ حديث وباحميش رمز للشيخ التقليدي المتشدد والمتعصب .

والسياسي ، ومن خلال مشاركته في العمل السياسي النضالي في تجلياته السياسية المدنية الحديثة ، في حين أن الشيخ البيحاني بقى يمثل صورة الشخصية الدينية التقليدية، المحافظة ..، مثلما كان الشيخ علي محمد باحميش يقف على الطرف المتحجر والمتشدد الذاهب في الغلو الديني إلى أبعد مدى قياساً بالشيخ البيحاني .

والمقارنة هنا بين البيحاني ، والحكيمي ، قطعاً ليست في صالح البيحاني .

فالحكيمي رجل تقدم ، ومدنية ، وعلم ، وحداثة، وتنوير ، فضاءاته الفكرية والعقلية مفتوحة ، وهو يتحرك ابداً للأمام وفي اتجاه التقدم كان الحكيمي يجسد صورة وحقيقة الشخصية المفارقة ، والمتجاوزة للأنساق الثقافية والفكرية والسياسية السائدة فهو لم يرض أن يكون مثقفاً تقليدياً ، يقوم بدور رجل الدين الإصلاحي .

في الوعظ في المسجد ، أو في المنابر الإجتماعية العامة ، في صورة الشيخ الحديث ، وهو لم يتفق مع نسق تفكير وثقافة الشيخ التقليدي ، أو الشيخ المتعصب والمتشدد ...، وبقي مع قلة قليلة – عدد أصابع اليد في اليمن شمالاً وجنوباً – يمثل فاتحة ، ورمزاً لنسق المثقف ، والأستاذ الحديث ، بل والمعاصر، وهو ما سنأتي عليه بالتفصيل في فقرات القراءة اللاحقة.

بينما الشيخ البيحاني كان يدور ضمن إطار الرؤية الفكرية والفقهية التأريخية التقليدية ، بمعنى العودة إلى الأصل ، السلف الصالح ، ومكارم الأخلاق في مفهومها التقليدي ، المجرد . باختصار فإن الشيخ البيحاني في

عموم توجهه الفكري، والثقافي لم يكن رجل نهضة دينية بالمعنى الخاص والدقيق ، ولا حتى بالمعنى العام . إلا إذا أخذنا هذا المعنى أو المفهوم في دلالاته الفضفاضة الواسعة ، ومن خلال مقارنات تبسيطية ، مثل مقارنة الشيخ البيحاني الأزهري ، برؤية وخطاب الشيخ علي محمد باحميش المتشدد والمتعصب الأكثر غلواً وتطرفاً ، وإغراقاً في الجمود والتحجر والتقليد.، إذا كانت المقارنة بهذا المعنى ، وفي هذا السياق فالشيخ البيحاني متطور على رؤية الشيخ علي محمد باحميش و أمثاله في اليمن أو في خارجها ، ولكننا لا نستطيع القول إنه كان يمثل رمزاً للنهضة الدينية الإسلامية ، ومن هذه الخلفية و القراءة لا استطيع القول إن الشيخ البيحاني " كان صاحب مشروع لإصلاح المجتمع ".[٣١] وفي نفس الاتجاه لا أجد الشيخ البيحاني " تلميذاً يسير على درب الأستاذ الإمام محمد عبده ، ولا على طريق حركة الأحرار اليمنيين الدستوريين ، ولا أراه كذلك يسير على هدى خطى الإمام جمال الدين الأفغاني كما يذهب إلى ذلك البعض "[٣٢] والأهم من كل ذلك " أن لا علاقة للخطاب الديني الفكري للشيخ البيحاني بقضية التنوير في دلالاته المعرفية ، والعقلية والفكرية ، كما يذهب إلى ذلك البعض "[٣٣]

ختاماً ، لهذه الفقرة أجد من المناسب التأكيد على أن فكر وخطاب الأستاذ عبد الله الحكيمي بحاجة إلى قراءات معمقة ، ومكثفة ، تدخل إلى تفكيك بنية خطابه في مفرداته وفي جزئياته ، وتفاصيله الصغيرة والدقيقة في ضوء المسار التطوري العام لخطابة ، وكذلك الشيخ محمد سالم البيحاني بحاجة إلى مثل هذه القراءة ، لنضع الإسم أو الشخصية في مكانها الفكري والتاريخي

---

[٣١] هشام علي بن علي نفس المصدر ص١٢٢.
[٣٢] د.جميل عون انظر حول ذلك مقالته في كتاب ندوة السعيد ، مصدر سابق ص١٢٥.
[٣٣] د.عادل الشرجبي نفس المصدر ص١٥٥.

الصحيح ، وحتى لا نظلم المعرفة والفكر والقراءة التاريخية، وبذلك نكون أنصفنا الرائد الشخص ، ولم نجن على المعرفة والفكر بعيداً عن الخطاب الثقافي أو الفكري الرومانسي ، الذي لا يساهم في إنتاج معرفة ، ولا في تطورها ، وحتى لا نخلط بين خطيب الجمعة والجماعة وبين ورجل الإصلاح ، والتنوير ، والتجديد في الفكر السياسي ، وفي الفكر الديني.

٣ - المرأة في خطاب الحكيمي :

إن الأستاذ الشيخ عبد الله علي الحكيمي يقف في قائمة طليعة رموز حركة الأحرار اليمنيين - رموز الإستنارة الفكرية والسياسية ، والعقلية - ويكاد يكون هو الوحيد الذي أعطى مساحة بارزة - قياساً إلى غيره - لقضية المرأة ودورها ومكانتها في الإسلام وفي المجتمع اليوم - في حينه - مع الإشارة إلى ان قضية المرأة لم تكن قضية محورية ومركزية في فكر وخطاب الحكيمي ، بل هي جاءت في السياق العام لمنظومته الفكرية والثقافية والسياسية ، وبهذا المعنى فإن قضية المرأة ودورها ومكانتها مبثوثة بين سطور كتاباته في صحيفة " السلام "، وفي كتابه " دين الله واحد " ، وفي بعض مقالاته المتفرقة، وهي كما سبقت الإشارة تدخل ضمن النسيج العام لمنطق تفكيره ورؤيته العامة للواقع وللحياة ، وهي رؤية جاءت محمولة بكل ضغوطات الواقع الإمامي الفاجع وبتأثيرات العصر من حوله ، ومن هنا جاء تأكيدنا على ان قضية المرأة في خطاب الحكيمي لم تكن قضية مركزية ومحورية ، أي لا تحتل نصيباً كبيراً بالقياس إلى القضايا السياسية والاجتماعية الأخرى ، أي أنه ليس قاسم أمين اليمن الذي تمحور كل فكره وكتاباته ، بل ونشاطه العملي حول الدعوة لتحرير المرأة ، باعتبارها جزءاً لا يتجزأ من تحرير المجتمع ككل.

قضية المرأة حاضرة في خطاب وفكر الحكيمي ولكن باعتبارها جزءاً من منظومة فكرية وسياسية تدخل ضمن نسق منطق تفكيره العام لتحرير وإصلاح وتغيير كل المجتمع اليمني في المرحلة الإمامية .

لقد ناقش الحكيمي قضية المرأة بأستضافه ـ نسبياً ـ في كتابه "دين الله واحد"، وقدم عرضاً تاريخياً لمكانة المرأة في الأمم القديمة ـ حسب تعبيره ـ وناقش قضية تعدد الزوجات ، قبل الإسلام ـ الجاهلية . عند العرب ، ومكانة الزوجة قبل مجيء الإسلام وحقوقها ووضعها الذي كان ، ويشير إلى كيف أنها كانت محرومة من الميراث ، بل ومن حقها في الحياة ، حيث كان يتم وأدها خوفاً من العار لأنها المرأة، أو خشية إملاق .

ويشير الحكيمي إلى أن العرب كانت " لا تورث النساء ولا الصبيان من أبناء الميت ، وإنما يورثون من يلاقي العدو ويقاتل في الحرب ، فشرع الإسلام توريث المرأة وكان ذلك شديداً على نفوس العرب ـ في حينه ـ فقد روي عن أبن عباس رضي الله عنهما أنه قال : " لما نزلت الفرائض التي بين الله فيها أنصبة البنت والزوجة والولد والأبوين ، كرهها الناس وقالوا : تعطى المرأة الربع أو الثمن ، وتعطى البنت النصف ويعطى الغلام الصغير وليس من هؤلاء أحد يقاتل القوم .. "[٣٤] وهي تعتبر خطوة متقدمة قياساً على الثقافة السائدة في ذلك الزمان وتجاوزاً لمنطقها الذكوري الجاهلي ، الأبوي الاستبدادي ، والقراءة التأريخية تؤكد ذلك ، فإذا " عدنا الى التاريخ : عندما ظهر القرآن لأول مرة ،وجد أمامه وضعاً راسخاً منذ عدة قرون . ولم يستطع تعديله فيما يخص نقطتين أساسيتين هما : البنى الأولية للقرابة ، والتحكم بالجنس وضبطه . وتوجد أيضا نقاط أخرى هامة كالإرث ، والحفاظ على الجسد ، وحق التوصل الى الامتيازات الاجتماعية ، والثقافية، والسياسية ، ...، وكل هذه الأشياء لا تزال محكومة لدى العديد من الفئات الاجتماعية من قبل العادات والتقاليد الأجنبية ، على تعاليم القرآن ومعايير القانون الإسلامي ، وحتى في المجتمعات

---

[٣٤] عبد الله الحكيمي كتاب " دين الله واحد " ص ١٧٦ ط ثانية ٢٠٠٠م مطابع مؤسسة الثورة للصحافة والنشر .

التي تشكل مهد الإسلام كاليمن أو الجزيرة العربية نجد أن القانون البدوي لم يلغ كلياً ..."[٣٥] ، وهنا نكتشف عظمة الرسالة النبوية المحمدية التي حملت للناس ، ولمن كانوا يعيشون في أوضاع الجاهلية الأولى ، ومن أنها كانت انقلاباً جذرياً على جميع البنى المعرفية والفكرية والثقافية ، والسياسية ، وعلى بنى المجتمع البدائية والوحشية . وفي تقديري أن الشيخ والأستاذ وهو يناقش السياسة والاجتماع ، وتحديداً قضية المرأة ، كان يقف على خلفية ذلك التراث التخلفي التراكمي الذي وجد نفسه أمامه وكانت الحالة اليمنية - الإمامية تحديداً - هي أبشع صور استمرار تجليات وحضور ذلك الموروث الفكري والسياسي المتخلف ، ومن هنا نجد الإصرار على تأكيد ان قضية المرأة ، بصورة عامة ، وفي خطاب الحكيمي - وكافة رموز النهضة والتنوير العربي - أنها ليست قضية ولا إشكالية نظرية وفكرية وسياسية فحسب ، بل هي في الأصل إشكالية اقتصادية اجتماعية تاريخية - سيكولوجية ثقافية تربوية - اشكالية موضوعية واقعية ، يدخل فيها الدين وتوظيفاته الأيديولوجية ، كما ان لها علاقة بتاريخ التربية ، والتنشئة الاجتماعية والثقافية ، ويدخل في تحديدها كذلك كل الموروث الثقافي التأريخي القبلي والعشائري والبدوي الذي ما يزال مهيمناً ومؤثراً على بنية الثقافة العربية السائدة ، بدرجات متفاوتة - حتى اليوم . وهو ما يؤثر سلباً على البنية الداخلية لخطاب الحكيمي " تجاه قضية المرأة ، ذلك أن الحكيمي هو في التحليل الأخير أبن بيئته ومجتمعه ، وابن عصره ، ومع ذلك فقد استطاع الحكيمي ان يتحلل من ضغوطات الواقع الأبوي البطريركي في النظرة لقضية المرأة ، وان يقدم دراسة مستفيضة تصل الى نصف عدد صفحات كتاب " دين الله واحد " في صورة قراءة واقعية و تأريخية للمرأة ومكانتها ودورها . وما

---

[٣٥] د. محمد اركون ، كتاب " الفكر الإسلامي ، نقد ، واجتهاد " صـ ١٢٦ . ترجمة هشام صالح دار الساقي ط ثالثة ١٩٩٨م

أحب التأكيد عليه هنا هو أن بداية اشتغاله على قضية المرأة إنما كان مع ما سطره بيراعه في كتاب " دين الله واحد " أي ان كتابته لدين الله واحد حول قضية المرأة تسبق في الزمن ما عداها أو ما بعدها من الكتابات - مثل " آن لك سيدتي " وغيرها - ولا علاقة لزمن نشر الكتاب بزمن كتابته ، وهو ما يفصح عنه مضمون ومحتويات الأفكار حول قضية المرأة بين الكتابتين ، اقصد كتابته لدين الله واحد ، وكتابته لمقالته الشجاعة والجريئة في " آن لك سيدتي " ، وبذلك يكون متسقاً من نفسه ومع فكره ومنهجه التطوري الذي سار عليه ، وفي تقديري ان مخطوطاته لكتاب دين الله واحد لها علاقة بالمرحلة الأولى من مسيرة كفاحه الفكري والسياسي في بلاد المغرب العربي كداعية ، ورجل ثورة صوفية دينية مقاومة ، ولا علاقة لزمن النشر بكتابته لمادته . ذلك ان قراءة خطاب الحكيمي حول المرأة حسب التسلسل الزمني المحدد بزمن الإصدار والنشر ، قد يقودنا الى تقديم قراءة غير منطقية ولا تأريخية حول رؤيته لهذه المسألة أو الإشكالية المعقدة ، التي تتداخل في تحديدها بنى فكرية وثقافية وسياسية ، واجتماعية وتاريخية متعددة ومختلفة . أي أنها ليست اشكالية أو قضية نظرية مجردة بل لها امتداداتها في الفكر الديني ، وفي الموروث الثقافي والإجتماعي والسيكلوجي وفي البنى والقيم القبلية والعشائرية والبدوية ، وفي الثقافة السلطوية الأبوية الإستبدادية السائدة في كل المنطقة العربية حتى اللحظة. وللتأكيد على اسبقية كتاب " دين الله واحد " على ما عداه من كتب ، أن الحكيمي يورد في كتابه الأسئلة والأجوبة بين المسيحية والإسلام ، حول الزواج وضرورته التالي : " وفائدة الزواج لا يجهل في نمو النوع الإنساني ، الذي لولاه لما وجد الناس على وجه العموم ، - إلى أن يقول الحكيمي – فقد

أفرزت بابا خاصا يتعلق بأمر الزواج في كتابي دين الله واحد " صـ ٩٤من كتاب الأسئلة والاجوبة .

وباختصار شديد يمكنني القول : إن مصادر خطاب الحكيمي حول المرأة في كتاب دين الله واحد " إنما هي مصادر الشريعة الإسلامية ، القرآن ، والسنة ، والأحاديث النبوية بدرجة أساسية ، هذا إلى جانب بداية احتكاكه وتأثره بالثقافة الليبرالية المعاصرة في زمانه باعتباره عاش مهاجراً و مترحلاً بين البلاد الأوروبية ، والبلاد العربية المستعمرة ، والتي كانت شعوبها تخوض نضالها التحرري من الإستعمار في إطار الخطاب الأيديولوجي الديني التحرري في طابعه الوطني والقومي حيث نقرأ البعد القومي و العروبي واضحاً وقوياً في مجمل خطاب الحكيمي ، ومن هنا فإنني لا أرى أن للحكيمي قراءتين حول المرأة متناقضتين أو مختلفتين بقدر ما أقرأ سفر رحلته الفكرية والثقافية في التعاطي مع قضية المرأة ، باعتبارها رحلة تطورية واحدة يحتويها النسيج الفكري و التاريخي ، لرحلة كفاحه الوطنية والقومية التحررية التي بدأها كرجل دين مقاوم ، وداعية ديني تحرري ، كان للفكر الصوفي الثوري في طابعه المقاوم أثره على مسيرة نضاله الأولى ، وحتى لحظة استشهاده ، من خلال انتقاله وتحوله الى إصدار صحيفة " السلام " من بعد انتكاسة انقلاب ٤٨م حيث تحولت صحيفة السلام إلى صوت الأحرار في الداخل والخارج ، بعد أن دأب الشيخ والأستاذ عبد الله الحكيمي على ايصال الصحيفة الى مدينة عدن ، ومنها الى مناطق الشمال ، وصولاً الى قراره بعودته النهائية إلى أرض الوطن ، الى عدن ، وانتخابه رئيساً للإتحاد اليمني بالإجماع.

وفي سياق حديثنا في كتابنا هذا عن خطاب الحكيمي ، يمكنني القول ، إننا في نصوص الحكيمي نكتشف لغة جديدة في التخاطب مع الحياة والعالم ، نقرأ ملامح، أو معالم للفلسفة السياسية المعاصرة ، وذلك في إشارات واضحة الى " داروين " في صحيفة " السلام " [٣٦] ، كما نقرأ ذلك الإهتمام والتركيز على قضية العلم ، والعقلانية الأوروبية ، وقضايا الفكر السياسي الأوروبي الحديث ، والتي نجدها تدخل في مفرداته ، وفي بنية خطابه وتفكيره السياسي [٣٧]، وعلى صعوبة وتعقيد قضية المرأة في الممارسة الواقعية ، بل وحتى في الخطاب النظري ، والفكري والسياسي [٣٨] ، فإن الشيخ والأستاذ عبد الله على الحكيمي قد استطاع ان يؤكد موقعاً تطورياً متقدماً في سياق حياته الفكرية والسياسية ، مابين رؤيته وخطابه حول المرأة في مرحلته الأولى في كتاب " دين الله واحد " ، وفي مقالته " آن لك سيدتي " . ما يؤكد أنه عقلية تطورية وتقدمية كان يتجاوز نفسه ومواقفه وأفكاره باستمرار ، الى الأعمق ، والأفضل ، والى الإيجابي في التفكير والفكر . والحكيمي حين يعود الى التاريخ إنما ليستلهم ويستدعي الصورة والمثل الايجابي الذي يحفز للحراك نحو المستقبل ومعظم صفحات كتابه دعوة الأحرار الذي كتبه في سجن المستعمرة

---

[٣٦] انظر صحيفة السلام عدد رقم " ٢٥" ، ٢٩ مايو ١٩٤٩م السنة الأولى ، وهي عبارة عن فقرة بعنوان " الإصلاح والتجديد " مأخوذة عن جريدة البصائر الجزائرية .

[٣٧] يمكن ملاحظة ذلك بوضوح في الفصل المعنون " بعض مفاهيم الحداثة عند الحكيمي " في الكتاب .

[٣٨] وواضح ان معظم إشكالية وقضية المرأة انحصرت تاريخياً وحتى اليوم - مع الأسف - حول قضية الملبس أو قطعة الثوب الذي تضعه على جسمها أو ما تسميه الحجاب أو الجلباب هذا من جانب ، والشيء الآخر والأهم هو الموقف من دورها ووظيفتها الاجتماعية والسياسية ، أو حقها في العمل والمشاركة في الحياة العامة والسياسة تحديداً ، وحقها في الولاية العامة ، الرئاسة ، والقضاء وغيرها ، وهي تاريخياً ليست إشكالية عربية أو إسلامية ، بل هي إشكالية إنسانية وعامة وقفت أمامها جميع دول وشعوب العالم وتجاوزها العديد منها وبقيت مستمرة إشكالية عامة وخاصة عندنا في المنطقة العربية والإسلامية بهذه الدرجة أو تلك ، مع ان حقوق المرأة كاملة لم تزل على الصعيد الكوني إشكالية حتى اليوم وفي هذا السياق يقول عبد الله الحكيمي في مفتتح خطابه عن الحجاب " إن مسألة الحجاب مسألة شائكة شغلت أفكار وأقلام الكتاب وأخذت وقتاً نفيساً لا بأس به من وقت العلماء والأدباء والسياسيين وغيرهم من الرجال ... " عبد الله الحكيمي كتاب " دين الله واحد " ص ٢٦١ ص٢٦٢.

عدن ولم يخرج منه إلا شهيداً – بفعل اثر السم البطيء - يؤكد هذا المعنى ، والمنحى في تحويل التأريخ والفكرة التاريخية الصائبة الى قوة دفع وتحفيز للتقدم للأمام وتعيدنا الى التأكيد على أهمية تجديد الفكر الديني ، وتجديد نفوسنا وعقولنا ، وبالنتيجة تغيير حياتنا على كافة الأصعدة .

ومن المهم هنا التأكيد ان قضية المرأة - دورها ومكانتها ، وحقوقها هي واحدة من القضايا الإشكالية الثقافية و الإجتماعية والسياسية والسيكولوجية المعقدة والمتداخلة والمركبة التي يظهر فيها الفارق بين الدعوة نظريا وبين حقيقة ممارسة تلك الدعوة في الواقع ، وهي إشكالية وقف أمامها حائرا بل ومتراجعاً ومرتداً العديد من رموز التنوير في التاريخ العالمي حيث نجد الإنفصام و الازدواجية حين نقرأ و نتابع حقيقة مواقفهم ورؤيتهم للمرأة ، مكانتها ودورها في السياسة والمجتمع[٣٩] ، وهو يعكس موقفاً مختلاً وغير

---

[٣٩] في تقديري أنني قد اجد تفسيرا وعذرا ، ومبررا موضوعيا وواقعيا تاريخيا يعلل تقدم موقف الأستاذ عبد الله الحكيمي في نقده للسلطة السياسية الإمامية ، وعدم وضوحه بالقدر نفسه على مستوى نقده للسلطة الاجتماعية الأبوية التقليدية على أنني قد لا أجد نفس المبرر والتفسير في حصول ذلك في خطاب ومواقف رموز الحداثة والتنوير في الحالة الأوروبية ، حيث نشهد ثغرة كبيرة في نقدهم للسلطة الاجتماعية البطريركية الاستبدادية ، وتحديداً في موقفهم من المرأة الذي يكاد يكون متخلفاً ومتطابقاً مع الرؤية السائدة في حينه ، لقد ابقى أو وضع العديد من مفكري الليبرالية الأوروبية قضية المرأة – النساء – في آخر سلم أولوياتهم ، حيث بقيت النساء في مركز ثانوي ليس في الحياة الاجتماعية ، بل وفي الحياة السياسية ، فالمفكر " جون مل " مواقف مناهضة للنساء تعكس اضطراب الرؤية فحينا مع وحينا ضد أو دون تحديد موقف واضح و صارم مع ان لزوجته أوهاريت تايلور أثرها في موقفه المتقدم حول العلاقة بين الجنسين لصالح المساواة بينهما ، وحول ذلك تقول الباحثة والمفكرة سوزان موللراوكين في كتابها " النساء في الفكر السياسي الغربي " ص ٢٣٨ اصدار المجلس الأعلى للثقافة مصر ، وفي حين كان جون ستيورات ميل يكتب وينظر حول حقوق المراة نظريا فإنه " لم يكن لها فرصة من الناحية العملية لشغل أية وظيفة ، الزوجة في العلاقة الزوجية هي مضطرة فيها قانونا ان تطيع زوجها ، وليس لها حقوق في الملكية الخاصة .." والرجل عند ارسطو هو الصورة والمرأة هي الهيولا ، والمرأة عند جاك روسو " مزودة بمواهب الجزئيات والأمور الثانوية ، فهي ناقصة ، عاجزة تماماً عن التفكير المجرد ... ويجعل المرأة موضوعا جنسيا للرجل ، ولهذا فهي لابد ان تكون مغرية ومثيرة في آن معا ، ومن دعوته للمرأة ان تكون جنسية ومحتشمة ، أن تكون مرغوبة وعفيفة " سوزان موللراوكين كتاب " النساء في الفكر السياسي الغربي " ص ١٠ .
ونجد هذا الخلل في الموقف من المرأة تاريخيا حتى عند المفكر هوبز حيث الأب في الأسرة هو حسب قانون الطبيعة السيد المطلق على زوجته وأطفاله .
وتورد الباحثة سوزان موللر تدليلاً على تخلف موقف روسو من المرأة في عدة مواضع منها " ان المرأة " في وعيه توقظ ذلك الجنس الذي يجلب له مشاعر الخوف والإثم معا ، وهي بقدرتها على إيقاظه تصبح خطرا على استقلاله ، وثقته بنفسه ... وطالما أنه تصورها على أنها مصدر الشر والخطيئة فان خضوعها

متوازن وليس منسجماً مع دعواتهم التنويرية والتحررية العامة ، وبهذا المعنى فإنني أقرأ رحلة و موقف ورؤية الحكيمي من المرأة والتي أتت في سياق موقف تطوري وتقدمي في مسيرة مراحل حياته ، والتي أخذت طابعاً تدريجياً وطبيعياً ، من رحلته وكفاحه كداعية ديني تعبوي وتحريضي وصولاً إلى أخذها طابعها الصوفي الثوري التحرري المقاوم ، إلى تحوله بالكامل إلى رائد للفكر السياسي التنويري الوطني والقومي في مراحله اللاحقة ، وأقصد مرحلة إصداره لصحيفة " السلام " وافتتاحه بمقالته " آن لك سيدتي "، وطريقة دفاعه عن هذه المقالة في وجه خطاب المتشددين والأصوليين السلفيين المتحجرين ، الذين رأوا في دعوته لتحرر المرأة خروجاً عن الدين الإسلامي ، وإفساداً وتشويهاً للمرأة المسلمة ، ـ وهو ما سنأتي إليه في المرحلة الثانية من خطاب الحكيمي للمرأة ـ ومع كل ذلك فإن خطاب الشيخ والأستاذ الحكيمي حول المرأة ـ في المرحلة الأولى ـ هو أضعف حلقة في سلسلة فكره السياسي ، أقول ذلك قياساً واتساقاً مع موقفه التقدمي والتنويري و الحداثي على صعيد الفكر السياسي ، حيث تجد وتقرأ التنوير والحداثة في أجلى صورهما في خطاب الحكيمي السياسي ، أي خطابه حول الدولة المدنية الحديثة ، وسلطة المؤسسات

هو العقاب الذي تستحقه ، وتقول سوزان موللر في موضع أخر ان " روسو يشير مراراً في مؤلفاته الى حاجة الرجل ان يكون على يقين مطلق من أخلاص زوجته ليتأكد ان الأولاد هم حقا اطفاله من صلبه ، ومن ثم نراه ـــ كما تقول ـــ يضع معايير جد مختلفة للجنسين ، وعلى هذا الأساس يبين حق السيطرة المطلقة للأزواج على زوجاتهم ، وانحصار النساء في المنزل عقب الزواج ، والرغبة في فصل الجنسين .. واقترح تربية أخلاقية خاصة بالنساء والحرية قائمة فقط بين الرجال " ص ١٢٢ ،١٢٣ ، ولذلك ليس غريباً ان فرنسا لم تعط النساء حق التصويت إلا بعد الحرب العالمية الثانية أننا حقا أمام قضية المرأة نقف أمام تراث فكري وثقافي وسيكلوجي طويل ، تمتد جذوره لقرون سحيقة ، وعموماً فأن التغيير في بعض مناحي السيكلوجية الاجتماعية التأريخية لا تتحقق بنفس القدر والسرعة التي تتم فيها على المستوى الاقتصادي ، أو السياسي . وحديثي هذا ليس دعوة لتاكيد فكره الطبيعة الخاصة بالمرأة لأن هذه الطبيعة كما يقول إمام عبد الفتاح إمام إنما " يشكلها المجتمع مثل القوانين والشرائع والقيم الأخلاقية ، لأن سطوة العادات والتقاليد قد تكون في بعض الحالات أشد تأثيراً من الدين ، بل قد تؤثر هي نفسها في الدين ، فيعترف بها وتصبح جزءاً منه " من مقدمة إمام عبد الفتاح إمام لكتاب ـــ سوزان موللراوكين المذكور.

والنظام والقانون ، والنظام الإنتخابي الديمقراطي البرلماني ، دعوته لمقاومة الاستبداد السياسي ، ومقارعة الظالمين ، وفي تأكيده على ضرورة الإصلاح والتنوير في السياسة والمجتمع ، إصلاح النظام السياسي القروسطي الإمامي ، وهناك وجه شبه مع الفارق بين الشيخ والأستاذ عبدالله علي الحكيمي ، والأستاذ الإمام محمد عبده ، وأستطيع القول ان في كثير من أعمال المتنورين الإصلاحيين العرب ، بما فيهم - اليمنيين - وخصوصاً الأستاذ عبدالله علي الحكيمي " نعثر على كثير من ملامح عقلانية الأيديولوجية الليبرالية في النظر إلى موضوع علاقة الدولة بالمجتمع ... صحيح إننا لا نقرأ في هذه النصوص معطيات في الأصول النظرية ، و التنظيرية للمجال السياسي ، إلا أن التطبيقات الواردة في مختلف مقالاتهم تستوعب بطريقتها الخاصة الروح العقلانية المؤسسة للفلسفة السياسية الليبرالية ، وهي الروح التي تبلورت ملامحها الفلسفية القاعدية الكبرى ، بفضل الجهود المتكاملة لمجموعة من فلاسفة السياسة في الفلسفة الحديثة "[٤٠]

ومع ذلك ، وعلى تقدم هذه الرؤى الفكرية والسياسية والفلسفية التنويرية و الحداثية عند الأوروبيين ، فإننا سنجد ثغرة ماثلة في موقف بعضهم من المرأة ، حيث يتغلب لديهم الموروث الثقافي و الإجتماعي والسيكولوجي - العادات والتقاليد - على رؤاهم الفلسفية التنويرية ، لاستمرار أصول التربية والتنشئة الاجتماعية القديمة المحافظة والمتخلفة التي جعلت وتجعل استمرار هذا الدور الماضوي قائماً ومستمراً ومن هنا تغلب العادات والتقاليد والقيم الإجتماعية وأصول التربية والتنشئة المحافظة على نصوص الدين. بل وعلى التوجه الفلسفي الحديث ، وهو ما ينطبق بصورة واضحة على معظم المنورين

[٤٠] د. فيصل دراج مجلة المستقبل العربي مايو ٢٠٠٥/٥م عدد ٣١٥ السنة الثامنة والعشرون .

والإصلاحيين العرب - بدرجات متفاوتة - كما ينطبق كذلك على الحالة الأوروبية المعاصرة ، على كل التقدم الاجتماعي والسياسي - النسبي - التي حصلت عليه المرأة هناك ، لقد أسس الأحرار اليمنيون المستنيرون ، وخصوصاً خطاب الحكيمي الفكري ، والسياسي ، والصوفي الديني التحرري والمقاوم الممهدات الأولى لعمل إزاحة نسبية مع الفكر الميثولوجي ، والفكر اليقيني الإيماني الإطلاقي ، وعلى زعزعة الطمأنينة الإيمانية المستكينة السائدة وإن بشكل جزئي و مجزوء - ومحدود - ودون إدراك ووعي بقيمة ذلك العمل، ذلك ،لأنه جاء في سياق استجابة موضوعية لحاجات الواقع والعصر تحديداً، في لحظة من حراك الفكر في عقل الحكيمي ، أي أن الأحرار المستنيرين ، والحكيمي خصوصاً مارسوا نوعاً من الإزاحة النسبية لبنية ثقافة وفكر متحجرين سادا لقرون طويلة وأستطيع هنا القول : إن الأحرار اليمنيين المستنيرين و الحكيمي قد تركا " مقدمات لوعي تاريخي يستطيع إن عثر على سياق اجتماعي لا عسف فيه، أن يتحول إلى وعي تاريخي يميز بين زمن الأصل الذهبي المفترض وزمن الواقع المعيش ، الذي انهزم فيه المسلمون أمام غيرهم "[٤١] ، ولكن تاريخ القطيعة الابستمولوجية ، والفكرية والسياسية ، والثقافية ، أي تاريخ عدم التواصل والاتصال، والقطع ، في التاريخ السياسي والاجتماعي والثقافي اليمني الحديث والمعاصر، هو السبب الذي يفسر عدم العثور على ذلك السياق الاجتماعي والسياسي المفترض ، ولا أكون هنا مبالغاً، أو مسرفاً في التشاؤم حين أقول أن فكر الأحرار ، والحكيمي في طليعتهم إنما شأنهم شأن فكر التنوير العربي ، من الطهطاوي ، الى الأفغاني ، وعبد الرحمن الكواكبي ، ومحمد عبده ، وقاسم أمين ... ، فكر حاول التحرك

---

[٤١] د. فيصل دراج نفس المصدر والعدد .

إلى الأمام ، والذهاب نحو المستقبل ، وقدم خطابه حول ذلك على أنه توقف في منتصف الطريق ، طريق القول والخطاب المجزوء ، ولم يتحول إلى فعل ، لأنه حقيقة لم يعش حالة تماس ومباشرة مع قضية السلطة السياسية ، و لأنه كذلك " فكر لم يتحقق ، ولم ينجز مهماته ، إنتمى إلى مرحلة مبتورة ، ملتبسة الولادة ومعوقة النهايات ، كان على الفكر العربي أن يستأنف نظرياً الإشكال التنويري الموؤد ودفعه إلى حدوده الأخيرة ، كي يتأمل الواضح والغامض فيه ، وكي يحرر ديناميته الداخلية التي استعادت الأصل ونظرت إليه مؤرقة ، أو التي بهرتها الحداثة ولم تتأمل عوائقها الداخلية والخارجية "[٤٢] ، وإذا كانت حالة استعادة الأصل من خلال عقلية نقدية متحررة ، الى جانب المثاقفة الواعية مع الحداثة - الآخر - والفكر السياسي الليبرالي ، هي واحدة من السمات والملامح الجوهرية والواضحة في خطاب الأستاذ عبد الله الحكيمي[٤٣] ، في سياقه التطوري فإن ذلك إنما ينطبق ويتحدد بشكل أكثر وضوحاً في المجال السياسي ، في قضية السلطة والدولة والدستور والانتخابات والبرلمان وقضايا الحريات ، وتحديداً مسألة المواطنة المتساوية ، وهي المفردات الجلية والمتكررة والواضحة في خطاب الأستاذ عبد الله الحكيمي ، ويبقى المجال الاجتماعي ، وخصوصاً حول قضية المرأة ، هو الأضعف في بنية الخطاب ، -

---

[٤٢] د. فيصل دراج مجلة المستقبل العربي عدد رقم ٣١٥ ، مايو ٥ /٢٠٠٥م .

[٤٣] انني من الذين يعتقدون ويرون إن عبد الله الحكيمي ، لا يمكن قراءته إلا باعتباره مساراً تدرجياً وتطوريا ، بدءاً من صورة وشخصية الداعية الديني ، والصوفي الثوري التحرري المقاوم ، فترة تواجده في بلاد المغرب العربي ، وقيادته للزاوية العلوية الصوفية في الجزائر ، بعد وفاة السيد أحمد مصطفى العلوي ، إلى تأسيسه الزاوية العلوية في بريطانيا عام ١٩٣٦م ، واجتهادا ته الفكرية الدينية ، كتاب " الحوار بين المسيحية والإسلام " وكتاب " دين الله واحد " الذي لخص وأسس فيه فكرة حوار الأديان والحضارات ، وهي قمة تمثله وتجسيده لصورة وفكر رجل الدين ، والشيخ ، وحتى انتقاله وتمثله في الفكر ، والممارسة لشخصية الأستاذ ، والمثقف العضوي ،، والتي بدات مع بداية النصف الثاني من الاربعينيات ، وتأسيسه صحيفة السلام ، وهي في تقديري البداية لتكون وتشكل شخصية الأستاذ على سلوكه وفكره وممارساته العملية - بما لا يعني القطيعة مع شخصية الشيخ - ما اقصده هو أن التنازع بين شخصية الشيخ ، والأستاذ ، تم حسمها لصالح غلبة صفة الأستاذ ، واجد في مقالته " آن لك سيدتي " خاتمة مطافه مع صورة الشيخ بمفهومه التقليدي . وبما لا يمنع جمع الصفتين بدلالاتهما العامة عليه وحول اسمه .

في المرحلة الأولى ـ والذي يحتاج إلى قراءة منفصلة ومستقلة في خطاب معظم المنورين العرب ، بما فيهم خطاب عبد الله الحكيمي ، إن متابعة وتقصي مسار الخطاب الموجه إلى قضية المرأة وحولها وكل ما يتصل بها من دور ، ووظيفة، ومكانة ـ هو الثغرة التي يتسلل من خلالها واقع وحالة العجز ، وعدم الإتساق ، الذي يكشف عدم توازن الخطاب ، ويفضح التناقضات في بنية الخطاب العام للعديد من رموز الفكر ، والثقافة ، والإصلاح ، والأستاذ عبد الله الحكيمي وإن كان لا يخلو من ذلك القلق والاضطراب ، و الارتباك بين وعي استعادة الأصل الذهبي ، ووعي الحداثة ، إلا أنه في سياقه التطوري التاريخي كان منسجماً ومتسقاً مع نفسه ، والقراءة الموضوعية النقدية التاريخية لفكره ومجمل خطابه ، وخصوصاً حول قضية المرأة تطرح ذلك ، ويمكنني القول : إن خطاب الحكيمي في الفكر الديني ، وحول قضية المرأة خصوصاً ، إنها لا تتطابق ، ولا هي تعيد إنتاج النظرة والرؤية العامة السائدة في التراث العربي الإسلامي ، ففي خطابه شيء من المغايرة الواضحة مع الفكر الأيديولوجي السائد يمنياً وعربياً ـ قضية الحوار بين الأديان والحضارات ـ وفي خطابه التطوري حول المرأة ، مع أنه يؤصل خطابه حول مسألة المرأة ـ في المرحلة الأولى ـ بالعودة للنصوص القرآنية ، والسنة النبوية ، والحديث الشريف ، وبالعودة لكتب التوراة والإنجيل " الكتاب المقدس "[44]، وكذلك لكتب ،

---

[44] كان الحكيمي معتداً بنفسه ، وبدينه ، وبثقافته الإسلامية ، وهو مالم يمنعه من الإطلاع على الآخر وثقافته ودينه لمعرفته أكثر ، ولذلك لم يتعامل مع تراثه برؤية ناقصة أو دونية ، كما لم ينظر لخطاب وثقافة الاخر من منظور الشخص المستلب والعاجز ، بل من منظور وموقف المشارك والفاعل والمتفاعل ، مع الواقع من حوله، ومع الآخر ، باستلهام نقدي ومبدع لثقافة عصره ، منتجا إبداعا فكريا وسياسيا ، مؤكدا قدرته على المواءمة الإبداعية بين الحداثة ، والتراث ، ولم يقع في فخ الثنائية السلبية بين الأصالة والمعاصرة ، حقا لقد استطاع الحكيمي ان يتمثل القيم الجوهرية لبعض مفاهيم ورؤى الحداثة باعتبارها قيما للحضارة العالمية الإنسانية الواحدة ، وتحوله الى سلوك فكري وسياسي لديه ، وفي هذا السياق أفهم قول د. محمد خاتمي حين قال " إننا نعني عند الكلام عن الحداثة ظاهرة أو منظومة من الظواهر الجديدة ، ولكن هل يمكن اعتبار كل ظاهرة جديدة في حياة الإنسان حداثة ؟ أم ان الحداثة سمة معينة لعصر أو لفترة تاريخية ما ؟ " د. محمد خاتمي كتاب "

ودراسات أجنبية - كتب المستشرقين - ، بهدف تعزيز ما يذهب إليه ، وكأن الأستاذ عبد الله الحكيمي هنا ذهب بوعي قصدي أو بدون ذلك ، الى القول بان الشريعة الإسلامية هي مصدر أساس - وليس الوحيد - في تقييمه وتكوين أحكامه وفي قراءته للواقع والأشياء من حوله . وأستطيع القول ان عبد الله الحكيمي في رحلة كفاحه السياسي والعملي ، وإبداعه الفكري والثقافي والسياسي - تحولاته وانتقالاته - تتنازعه رؤيتان وموقفان ، رؤية الداعية الديني، أو الشيخ - في مرحلة - وفي المرحلة اللاحقة صورة وشخصية الأستاذ، وفي تقديري أنه ومن بعد كتابته لمقالته " آن لك سيدتي " كان قد انتصر لشخصية واسم الأستاذ، والمثقف العضوي * ، والصحافي التقدمي الحر ، والكاتب المقاوم للإستبداد ، ومن اجل الحرية والعدل ، والمساواة ، ودولة النظام والقانون ، والمواطنة . ومن هنا أرى أنه لا يمكنني قراءة خطاب الحكيمي حول مسألة المرأة ، وقضيتها باعتباره سياقاً واحداً متسقاً ، أي لا يمكن قراءة الحكيمي من بداية نشاطه الدعوي ، والتعبوي الديني ، إلى نشاطه الفكري السياسي ، وحتى اللحظة الأخيرة من حياته ، أو كفاحه السياسي والتنظيمي باعتبارها سياقاً فكرياً سياسياً ، وتنظيمياً واحداً ، فالقراءة

مطالعات في الدين الإسلامي والعصر " ص ٤٦ – ٤٧ دار الجديد ط ثالثة ١٩٩٩م ، اي ان ليس كل تغير مادي او فكري هو حداثة ، إلا بقدر ما يضيف سلوكا ومعرفة اضافيين لحياة الإنسانية . وهي في تقديري ما كان يراه الأستاذ عبد الله علي الحكيمي .

* وحول نشاة المثقف العربي وتحولاته يقدم هشام شرابي تحليلا دقيقا لهم حيث يقول : ((كانت فئة علماء الدين المغلقة هي الوحيدة التي تخرجت منها النخبت المثقفة في العالم العربي . كانت طبقة العلماء تحتكر المعرفة والنشاط الثقافي لاجيال عدة ، حتى اواخر القرون الوسطى لكن تاثير التعليم والأفكار الجديدة كسر هذا الاحتكار تدريجيا ولكن في صورة حاسمة ، بحيث ان طبقة جديدة من المثقفين برزت في اواخر القرن التاسع عشر ، إن بزوغ فجر الحس النقدي أدى إلى انحلال النظام الفكري القديم ، فاختفت وحدانية التفكير ، وتهاوت المصنفات الجامدة وبرزت بالمقابل انماط فكرية متباينة)) هشام شرابي كتاب " المثقفون العرب والغرب " صـ ١٧ دار النهار للنشر بيروت ط ثانية ١٩٧٨م . وفي تقديري ان الرعيل الأول من المثقفين اليمنيين في صورة الأحرار الدستوريين و الحكيمي في طليعتهم كانت البداية الأولى لصورة إعلان المثقف الجديد العضوي عن نفسه ، وهي اللحظة التي انفصل أو خرج فيها المثقف اليمني الحديث من جلباب أو معطف العالم والقاضي والفقيه ، ومعها انتهى احتكار المعرفة والثقافة والفكر ، في نخبة صغيرة .

الموضوعية تحتم علينا أخذه في كليته ، وتاريخيته - في المراحل المختلفة - وباعتباره منظومة معرفية ، وفكرية وسياسية وتنظيمية ، متحولة ، ومتطورة وموحدة في الوقت نفسه ، رحلة كفاحية ، وعملية ، وفكرية ، وسياسية طويلة ومختلفة ، وعلى كافة الأصعدة ، ومع ان سفر رحلته قصير زمنياً ، على أنه تاريخ غني وثري ، ومملوء بالعطاء المتنوع والمتعدد ، ولا تستطيع ان تستوعبها سنوات اشتغاله بالقضايا العامة ، ومن هنا تأتي أهمية القراءة الموضوعية التاريخية - الزمكانية - لاكتشاف مراحلْ تطور خطاب الحكيمي حول المرأة ، ومن خلال المتابعة الدقيقة لفكر وخطاب الحكيمي حول قضية المرأة ، فقد وجدتها كتابات ورؤى وأفكار ، يمكن تقسيمها الى مرحلتين ، مرحلة الداعية الديني ، أو الشيخ ، ومرحلة الأستاذ ، والمثقف ، والصحافي ، الكاتب ، ورئيس التحرير .

٤ـ الحكيمي وخطاب المرأة :

١. المرحلة الأولى :

وهي الكتابات الأولى التي يضمها القسم الثاني من كتاب " دين الله واحد " ، وهي كتابات أولى مبكرة – كما سبقت الإشارة ـ تمثل مرحلة في فكر و خطاب الحكيمي ، وفي تقديري أنها تمتد من النصف الثاني من الثلاثينيات إلى النصف الأول من الأربعينيات ، وهي الفترة التي اشتغل فيها كداعية ديني وسياسي ـ صوفي ثوري ـ مقاوم للإستبداد و الإستعمار ، كان خلالها الإطار الإيديولوجي والسياسي الديني هو الطاغي على كل شيء ، ومع ذلك فإن هذه الكتابات في كتابي " دين الله واحد " وكتاب " الحوار بين المسيحية والإسلام ". ـ تكشف مدى تميزه ومغايرته للفكر الديني السائد حينذاك ، و الذي كان يفكر وينظر للقضايا والواقع من خلال عقلية سلفية جامدة متحجرة . وفي كتابي الحكيمي ـ المذكورين ـ نقرأ رؤية ورؤى فكرية إسلامية عقلانية متحررة ، ويكفي هنا القول ، ان الأستاذ عبد الله علي الحكيمي هو أول من نادى بالحوار بين الأديان والحضارات ، في زمن كان لا يعترف أصحاب المذهب الإسلامي بالمذهب الآخر ، ولم يكن الأزهر ـ في حينه ـ يعترف بالمذهب الزيدي ، ولا بالمذهب الأباضي ، ناهيك عن فكرة الحوار بين الأديان الكتابية ـ الكافرة في نظر البعض حتى اليوم ـ إن فكر الحكيمي الديني الإسلامي على كافة المستويات إنما كان يمثل عامل إزاحة لفكر الجمود والتحجر واللاعقلانية السائد في الفكر العربي الإسلامي ، ويمثل خطوة أولى متقدمة على درب القراءة النقدية العقلانية الإسلامية ، والتي أجدها امتداداً لفكر الإصلاح والتنوير عند الطهطاوي ، و الكواكبي ، والأفغاني ، ومحمد عبده ، وكتاب " دين الله

واحد " في إطاره العام هو دعوة إسلامية عميقة لوحدة الأديان ، وإن الدين عند الله الإسلام . وفي هذا الكتاب " دين الله واحد " خصص الحكيمي القسم الثاني منه للحوار والمناقشة والبحث حول قضية المرأة بالإتكاء على النص القرآني ، والسنة النبوية ، والحديث الشريف . معززاً رأيه باستشهادات كتابات بعض المستشرقين ، فضلاً عن العودة إلى النص الديني في التوراة والإنجيل " الكتاب المقدس " ، وهي إشارات تعكس مدى اطلاعه من جانب وانفتاحه على الآخر ، وتؤشر إلى مدى حضور وعي التسامح والقبول بالآخر لديه ، وقبل الإسترسال هنا في قراءة رؤية الحكيمي للمرأة في كتابه " دين الله واحد "، من المهم الإشارة هنا إلى أن سنة أو زمن نشر الكتاب ، لا علاقة لهما بزمن الكتابة ، فالكتابة متقدمة على زمن النشر - كما قد يطالعها الباحث في غلاف الكتاب الداخلي - وهي كتابة مبكرة يكشف عنها السياق المعرفي ، والفكري والسياسي ، لأي متابع عادي لخطاب الحكيمي في مراحل تطوره . ولن أقف أو أتعاطى مع القسم المخصص لبحث قضية المرأة ، حسب ترتيب الفقرات الواردة في الكتاب وإنما حسب الأهمية الخاصة تحديداً التي تستدعيها القراءة لتبيان خصوصية وحقيقة موقف الحكيمي في هذه المرحلة ورؤيته وقراءته و موقفه من المرأة . لقد قدم الحكيمي قراءة فكرية وثقافية ، وسياسية ، إجتماعية تأويلية واجتهادية للنص القرآني حول المرأة جاءت في معظمها متلبسة الإطار والغطاء التقليدي النصي المحافظ ، أي ان حجم الإجتهاد النقدي فيها كان محدوداً ، ما يؤكد أن الموقف السياسي ، والقراءة السياسية عند الحكيمي تسبقان رؤيته الاجتماعية ، وخاصة حول قضية المرأة - في هذه المرحلة - وهو في تقديري أمر طبيعي ، باعتبار حساسية وتعقيد الموقف من المرأة في واقع هيمنة قراءة تقليدية متخلفة ، ومعادية للعقل والحياة والعصر ، وفي واقع استمرار

تربية وتنشئة تؤكدان سيطرة العادات والتقاليد القروسطية على النص الديني ذاته . وثانياً ان الكتابة الحاكمة والضابطة لمحتويات هذا القسم كان يحكمها النقل بدرجة أساسية ، وليس إعمال العقل النقدي – بل والكتاب كله - ، وثالثاً : إنها كتابة نصية وحدود مساحة الاجتهاد فيها محدودة ، وتكاد تكون غائبة ، عدا بعض المواضع المتعلقة بحق المرأة في التعليم ، والعمل ، ورابعاً : انها جاءت وكأنها دفاعية ضد آخر أو خطاب آخر ، وهو ماجعل مدى الرؤية المفتوحة فيها محدوداً وبسيطاً وسطحياً ، حد من آفاق القراءة والبحث في هذا المجال . وخامساً : إن القراءة لقضية المرأة جاءت أقل من عديد من القراءات الفقهية السابقة حول مسألة المرأة وحقوقها ، ودورها ، ومكانتها ، - وهو ما سنفصله لاحقاً - وسادساً : إنها كتابة غلب عليها الطابع التاريخي السردي التقليدي ، إلى جانب وقوع الكتابة في هذا القسم في فخ أو شرك الرؤية والموقف التوفيقيين والتلفيقيين ، يتغلب فيها صورة الشيخ ، والداعية الديني التقليدي - وهو أمر طبيعي - على صورة الأستاذ ، والمثقف [٤٥] ، ورجل الإصلاح والتنوير . وسابعاً : وضوح طغيان الخطاب الأخلاقي ، والتجريدي ، والمشحون برؤية عاطفية رومانسية تجاه المرأة من خلال التركيز الشكلي على قضية العفاف والفضيلة ، والشرف ، وصون العرض ، والحشمة ، وان " لا يسمحن لأحد ان ينال منهن مطعناً أو مغمزاً " [٤٦] ، وجميع الملاحظات التي استخلصناها في قراءتنا المعاصرة - اللاحقة - للكتاب ولموقف الحكيمي فيه من المرأة ، لا تقلل

---

[٤٥] في تقديري أنه مع تشكل حركة الأحرار اليمنيين - حزب الأحرار ١٩٤٤ن - وبعدها الجمعية اليمانية الكبرى في ١٩٤٦م بدأت تستكمل الملامح النهائية لصورة المثقف واسمه ، الذي أعلن انفصاله عن صورة الفقيه ، والقاضي ، و عالم الدين التقليدي وتحلله من سلطة النص الأيديولوجي الديني الإمامي ، بصور ،واضحة ، على الأقل في مجال الفكر السايسي . ، وهي البداية الحقيقية لظهور تعريف واسم المثقف المرتبط بقضايا الناس وهمومهم ، و احلامهم ، ومن خلالها ومعها تحدد وتاسس شكل جديد جنيني من العلاقة بين المثقف والأمير ، الحاكم والسلطان ، الإمام ، والأستاذ المثقف .

[٤٦] عبد الله علي الحكيمي كتاب "" دين الله واحد " ص ٢٠٩ مؤسسة الثورة للطباعة والنشر ط ثانية سنة ٢٠٠٠م .

من مكانـة رؤيـة الحكيمـي وخطابـه حـول المرأة ، والـذي جـاء فـي حينـه متقدمـاً ومتجاوزاً للعديد من الكتابات السائدة عربيـاً ، ويمنيـاً ، ـ باستثناء كتابـات قاسـم أمين ، ورمـوز النهضـة العربيـة ـ بـل هـي متقدمـة فـي منظورهـا العـام علـى كتابات سائدة ومنتشرة بيننـا اليوم . إن القيمـة الجوهريـة والحقيقيـة للحكيمـي ، هو أنـه قدم رؤيته الآنفة عن المرأة مع " أواخر الثلاثينيات والنصف الأول من الأربعينيات ، والمرأة في البلدان العربيـة والإسلامية ، في أسوأ أوضاعها ، والمرأة لا ذكر لها ولا وجود لها في أي مجال ، ولا حق لها فـي علم أو عمل ، وفـي تلـك الفتـرة الصـعبة والحرجـة ، تبنـى الحكيمـي الـدعوة لإصـلاح أوضـاع المرأة ومنحها مـا منحـه لهـا الإسـلام من حقوق وأدوار ... وهـي مرحلـة جمـود وانغلاق فكري ، وضعفٍ وانحطاط حضاريٍ وسياسي ، فـإن الحكيمـي قـد وجـه خطابه ونداءه للمرأة نفسها لا لغيرها "[٤٧]، مع ان المرأة حقيقة لم تكن تسمعه ، ولكنه بذلك كان يؤسس خطاب مغايرة نسبية مـع الأيديولوجية السياسية الدينيـة السـائدة التـي ورثـت جميـع مسـاوئ التخلـف القروسـطي فـي تجلياتـه الإماميـة ، وبعيداً عـن الخطـاب النظـري المجـرد ، والإسقاطات الأيديولوجيـة الأرادويـة ، فـإن سـقف الكتابـة الـذي قدمـه الحكيمـي عـن المـرأة فـي خطابـه عنهـا وحـول قضاياها، كان هو الحد الأقصـى الـذي يمكنـه قولـه وتقديمـه ، فقـد كـان الحكيمـي مستوعباً للشرط الموضوعي التأريخي ، ومدركاً أن ما يقوله يفوق سقف القدرة على استيعابه ليس يمنيـاً فحسب ، بـل وحتـى فـي بعض الأقطـار العربيـة . ولا يعني قولي ذلك ، أنه كان يمتلك سقفاً أعلـى مـن الخطـاب لـم يجـاهر بـه ، أو أنـه مـارس نوعاً من " التقية " ، لأن تلك كانت قناعاته ، وسقف قدرته علـى العطـاء

[٤٧] د. فؤاد عبده الحاج البعداني كتاب " الشيخ عبد الله الحكيمي ـ ١٩٠٠م ـ ١٩٥٤م فكره الإسلامي ، وجهوده الإصلاحية ، ص ٤٨٥ اصدار وزارة الثقافة والسياحة صنعاء ، ٢٠٠٤م .

والفعل في هذا المجال [٤٨]، وفي تلك المرحلة ، والحكيمي في هذه المرحلة ، وفي خطابه حول المرأة يكاد يكون قريباً من صورة رفاعة الطهطاوي ، وليس محمد عبده ، أو قاسم أمين ، اللذين اقترب منهما في مرحلته الثانية . ـ كما سيأتي ـ إن " مشكلة المرأة في الوطن العربي هي جزء من مشكلة الوطن ، هذا الوطن كله ، والذي يتناول مشكلة المرأة بالحديث أو حتى بالبحث والتمحيص لا يكون في تناوله بعيداً ـ على الأقل لا شعورياً ـ عن الأزمات التي تحيط بهذا الوطن ، حتى وإن حاول أن يبدو موضوعياً أو محايداً لأنه من أعسر العسر أن ينسلخ الباحث عن هموم بيئته ومصاعب مجتمعه ، ولكن المنظور الذي من خلاله يحدق في المشكلة المطروحة هو الذي يملي عليه طريقة بحثه "[٤٩]، ورؤيته للمسألة ، أي لقضية المرأة في مجتمع إستبدادي متخلف ،أبوي بطريركي .

وفي تقديري إن المنظور الذي أملى على الحكيمي صياغة خطابه حول المرأة في المرحلة الأولى هو واقع هيمنة وسيادة المنظور التقليدي ، الى جانب ضغوطات التربية والتنشئة العشائرية المتخلفة ، والتأثيرات الثقافية الدينية القومية التحررية المقاومة خلال فترة وجود الحكيمي ضمن أطر الكفاح السياسي التحرري في المغرب العربي ، وكذا ترسب في الوعي بعض التأثيرات السلبية للبيئة الاجتماعية في بريطانيا والأهم من كل ذلك أنه شخصياً،

---

[٤٨] أقول ذلك حتى لا نحمل الأستاذ عبد الله الحكيمي فوق ما يحتمل ، من خلال مطالبتنا له بدور أكبر في هذا المجال وفي ذلك الزمان ، ولأن خلق وعي مغاير لما هو سائد أمر يتطلب زمناً طويلاً ، كما يتطلب تحولات عميقة في بنية الواقع اليمني والعربي ، اقتصادياً ، واجتماعياً ، وسياسياً وقانونياً وهو مالم يكن ممكناً ولا معقولاً ، ومنافياً لحقائق الواقع ، الذي ما تزال حقائقه العملية المتخلفة تعمل على شدنا للخلف على هذا الصعيد

[٤٩] خليل عبد الكريم ، الأعمال الكاملة " الإسلام بين الدولة الدينية ، والدولة المدنية " ص ١٩٥ دار مصر المحروسة القاهرة ٢٠٠٤م.

وكـذات ثقافيـة وإنسـانية ، لـم يسـتطع أن يتحلـل ويتجـاوز تلـك الاشـتراطات والضغوطات ، وكلهـا أمور شكلت الروحيـة العامـة التـي وقفت خلـف صياغته لذلك الخطـاب ، والأهـم مـن كل ذلـك أنـه شخصيـاً ، وكذات ثقافيـة وإنسـانية لم يستطـع أن يتحلل ويتجاوز كل تلك الاشتراطات والضغوطات ، فالحكيمي يكتب قـائلاً " وهـا أنـذا أكتب مـا أكتـب وخلـف نـافذة مكتبـي أسـمع وأرى دم الفضيلة والمـروءة والإنسـانية يـراق " إن شـباناً مـن الجنسـين فـي خيـرة أيـام شـبابهم يتعانقون ويتبادلون قبلات الحب الحـارة ، وقد التصـق كل شـاب بشـابة التصـاقاً كاد يجعل الاثنين منهما جسماً واحداً . أشاهدهم ويشـاهدهم كل رائـح وغـاد مـن النـاس وهم في هذه الحالـة المؤلمة التي يأباها أقذر الحيوانـات ، ويستنكف منهـا من بقت فيه قطرة من دم الآدميـة و الفضيلة (...) كل مـار من حـولهم يشـاهد هذه الإباحيـة النكرى ، و يسمع قصـف القبلات (...) - الـى ان يقـول - هذا مـا وصـلت إليـه الحضـارة الغربيـة و هـذه هـي المدنيـة و الديموقراطيـة و العدالـة والمساواة كما يرونها في نظرهم ، وما يتلهف إليـه المقلدون مـن شباب الشرق الطائشـين .."[٥٠] ، ودون شـك أن بعـض مظـاهر الفسـق و الـدعارة المنظمـة ، والحرية الفردية التي قد تصل في بعض تجلياتها أو ممارساتها الى حد الفوضى ولا عقلانيـة العلاقـات الإنسـانية والجنسية...، جميعها ظـواهر و مظـاهر تعبير عن انحطـاط النظام الرأسمالي ، نتيجة طبيعة النظام الرأسمـالي الـذي يجعـل مـن الربح ، و فائض القيمة المضـاعف ، من أبرز القيم السياسية و الأخلاقيـة للنظـام الإقتصـادي الإجتماعي ، حيث الرأسمال لا دين له ولا قيم أخلاقيـة مثلـى ، علـى ان مـا يجب التأكيد عليه أن النظـام الرأسمـالي ليس كلـه مـا يتجسـد فـي مثل هذه المظاهر السلبية ، فهناك قطعاً وجه ايجـابي و تقدمي آخر ، شأن أي مجتمـع أو

[٥٠] عبد الله على الحكيمي كتاب " دين الله واحد " صــ٢٦١ – ٢٦٢ مطابع مؤسسة الثورة ٢٠٠٠م

نظام ، و طبيعي ان يترسب في عقل الحكيمي ذلك الأثر السلبي لما شاهده ، من مظاهر الحياة الاجتماعية المفتوحة والسلوك الإجتماعي الذي لا تقبله الأسرة المسلمة ولم تعتده وترى فيه سلوكاً شائناً لا يتماشى مع قيم السلوك الاجتماعي المسلم بل ولا مع أي سلوك مدني حضاري ، وأرى في نقد الحكيمي الشيخ ورجل الدين لبعض مظاهر واقع المرأة في بريطانيا الكثير من الحق ، على أن هذه المظاهر السلبية المحدودة لا تصور حقيقة وضع المرأة المتقدم والإنساني في كثير من الوجوه كما لا يمكن إختزال وضع المرأة و مكانتها من خلال بعض الظواهر الإجتماعية السلبية التي أشار إليها.

فالشيخ الحكيمي نفسه في موضع آخر يقول " أرى : من الإنصاف أن أقول ان بريطانيا بصورة خاصة على الرغم من مدنيتها وحضارتها واختلاط الجنسين وإعطاء النساء الحرية الكاملة توجد فيها الحشمة والمروءة والشرف الذي لا يزال موجوداً في أكثر العائلات ، وإن البغاء الرسمي في بريطانيا لا يوجد وإن كان يوجد فإنه بغير صورة رسمية ، وفي جهات دون أخرى ، أما خارج بريطانيا من بلدان أوروبا فحدث عنه ولا حرج " .[٥١]

و الإستدراك الإنصافي للحكيمي هنا يكشف روح الموضوعية والحيادية النسبية في قراءة الواقع البريطاني ، وكذا في تقييم وضع المرأة والعائلة أو الأسرة البريطانية بشيء من الواقعية و الإتزان والعقلانية بعيداً عن الجنوح الفكري العاطفي الديني ، وهو من بعض ملامح التأثير الايجابي للحياة في المجتمع البريطاني نتيجة حالة المثاقفة الإيجابية مع الآخر ، وبذلك نكون

[٥١] عبدالله علي الحكيمي كتاب دين الله وحده صـــ ٢٦٦

اقتربنا من رؤية الصورة شبه الكاملة أو المتوازنة لواقع الأسرة البريطانية الذي ليس كله فجوراً وانحطاطاً وبدون شرف .

ولا أستطيع أن أنكر هنا في هذه المرحلة أن روح الداعية الديني ، وشخصية واسم الشيخ التقليدي – نسبياً- هي السائدة وهو أمر مفهوم وطبيعي في السياق العام لقراءة سفر رحلة الحكيمي الكفاحية ، والفكرية والسياسية ، بل وحتى المعرفية والنظرية العامة ، وهنا أحب التأكيد من أننا لا نستطيع ان نقرأ خطاب الحكيمي حول المرأة باعتباره استمراراً لبنية الفكر والثقافة السائدين ، فهو متجاوز ومتقدم بمسافات على كل ذلك ، بل أن طروحاته في هذه المرحلة تتقدم وتتجاوز طروحات معظم مجايليه ممن يحملون رؤية تجديدية وإصلاحية و يمكنني القول أن طروحات الحكيمي في مستوى الرموز التنويرية والإصلاحية في مدينة عدن ، مثل أحمد محمد سعيد الأصنج ، ورموز بيت لقمان ، محمد علي لقمان ، عبد الرحيم لقمان ، الطيب عبد الله ارسلان ، ومعهم وقبلهم الأستاذ أحمد العبادي [٥٢] ، ورؤيته وموقفة من المرأة متجاوز بمسافات لرؤية الشيخ محمد بن سالم البيحاني ، والشيخ علي محمد باحميش ، وغيرهم ، ومع ذلك فإن طروحاته في هذه المرحلة – الأولى - تأتي متراجعة عن خطاب العديد من الفقهاء والمجددين في الفقه الإسلامي في نظرتهم للمرأة وهنا سأحاول تقديم عرض سريع ومكثف لبعض القضايا في رؤية الحكيمي للمرأة ، من واقع كتابه " دين الله واحد " الذي تتعملق فيه صورة الشيخ الجليل في إطارها الواضح و التي يتحكم بها وتحددها أولاً الخلفية المعرفية الدينية

---

[٥٢] يمكنني القول أن الفارق بين رموز التنوير والتجديد والإصلاح في الشمال والجنوب، هو طبيعة الدور ، والمهمات ، الموكلة لكل من الطرفين فالبعد السياسي الكفاحي واضح في دعوة وكفاح الأحرار اليمنيين في شمال الوطن حيث مطالبهم تحددت في الدولة الحديثة والدستور، ورفع الظلم السياسي والمذهبي والسلالي ومطالب أحرار ومنوري الجنوب تحددت في التجديد الفكري والثقافي والإصلاح، واللحاق بالعصر.

والمصادر الفكرية والثقافية التراثية الإسلامية وتحديداً النص القرآني والسنة ، والحديث بعيداً عن التأويل الاجتهادي ، هذا إلى جانب التأثيرات الإيجابية والسلبية والفكرية والسياسية للواقع الذي يعيش فيه أو بتعبير آخر تجربته الإنسانية العصرية في بلد أوروبي ، يتغلب فيها صورة و روح الشيخ والداعية الديني ، وجميعها -- بدرجات متفاوتة – تركت آثارها على مخرجات خطابه في كتابه " دين الله واحد " ، و هو ما يجب ان يوضع في الاعتبار ، ان المتابع والقارئ الحصيف والدقيق للفكر السياسي للحكيمي عموماً وكذلك لرؤيته لقضية المرأة ، لن يجد في مجمل البنية الفكرية والسياسية لخطابه أي أثر لخطاب التكفير على أي مستوى كان دينياً ، أو سياسياً. فروح التسامح و الحوار والقبول بالآخر ، الكامنة في بنية تفكيره تمنع تسلل أو حضور مثل هذا الخطاب ، حتى و هو يوجه نقده لمظاهر الفساد الإجتماعي و الأخلاقي وحالات ومظاهر " الفجور " و " التبرج " التي تحدث عنها فإنه لم يقترب أو يتماس مع خطاب التكفير[٥٣] ، بل إن روح التسامح و الحوار هي التي تشع و تظهر من بين سطور كلماته ، في خطابه يتجلى النقد الفكري والسياسي ، وليس التكفير الديني ، أو التخوين السياسي. وهي ملاحظة عامة تسم الرؤية العامة للحكيمي

---

[٥٣] ان الحكيمي في بنية تكوينه الذهني ، و الفكري و السياسي يتمتع بعقلية حوارية نقدية ، مفتوحة على الآخر و هو ما تكشفه كتاباته جلها ، و انني على يقين تام – من خلال متابعتي لمسيرة تطوره الفكري و السياسي – في انه لو أمد الله في عمره الى زمن أطول ، لقدم قراءات نقدية فقهية و سياسية متقدمة و مغايرة ، لكل السائد و هو المغاير العظيم ، و الذي لا يخشى النقد ، بل كانت عدته الوحيدة في مجاهدة قصور نفسه ، و في مصارعة الاستبداد ، و الاستعمار في عقر داره ، و اقصد هنا مستعمرة عدن بعد انتخابه رئيسا للإتحاد اليمني.. ، و قد أشرت في بعض المواضع السابقة الى تشبيه الحكيمي في هذه المرحلة بالشيخ و الأستاذ رفاعة الطهطاوي ، و اسمحوا لي هنا ان استعير فقرة بصور فيها د. رفعت السعيد رفاعة الطهطاوي ، لأضعها حيث يجب ان تكون بعد توظيفها لصالح اسم الحكيمي ودوره ، و هي ان الشيخ عبد الله علي الحكيمي كان " يشق الطريق الصعب في وجه تشدد الشيوخ - أتباع الإمام و تخلف أفكارهم ، و تسلط الحاكم ، الذي لا يجرؤ احد على معارضة أوامره" و في كل مأزق من هذه المآزق كان -- الحكيمي – يلجأ الى تفسيرٌ ديني يحتمي به ، د. رفعت السعيد الكتاب " كتاب عمائم ليبرالية في ساحة العقل و الحرية" ص٣٦ كتاب اليوم ، قطاع الثقافة ٢٠٠٢م ،و الفارق بين الحكيمي والطهطاوي أن الأخير كان يقوم بدوره و هو في مصر و بلغة مواربة ومخففة جدا ، و الحكيمي كان يكتب من خارج البلاد ، و بعيدا عن قبضة الإمام ، والفارق الآخر أن محمد علي باشا كان يحمل مشروعا سياسيا متقدما ، والإمامة كانت الرمز الفاجع لصورة التخلف التاريخي .

ومنطق تفكيره الداخلي. ومن هنا يتجلى انحيازه الواضح مع حرية الفكر والرأي ، إن قضية المرأة في عقل و خطاب الحكيمي ليست اشكالية نظرية ، ودينية فقط ، بل هي عملية حركية وفكرية سياسية ، هي قضية كفاحية وطنية وقومية وإسلامية ، وهو ما أدركه الحكيمي مبكراً ، لأن استمرار تخلف المرأة وجهلها ، وأميتها ، بقدر ما يعني قصورها عن فهم دينها وأمور حياتها ، إن ذلك هو الباب الواسع لاستمرار التخلف ومنع مشاركة المرأة في الحياة الاجتماعية العامة ، بما يعني اطالة عمر الاستبداد والتخلف ، في فترة مبكرة من حياته العملية والاجتماعية ، والسياسية ، وقف الحكيمي مع اعطاء المرأة حقوقها الأولية ، ومع ضرورة تعليمهن ، والذي جوبه بالرفض ، وحاول بعض سدنة الإمامة وأعوانها تشويه صورته أمام المهاجرين الذين أعمى الجهل والتخلف بصرهم ، وبصيرتهم ، وجعلهم يقفون ضداً على مصالحهم ، وكما نعلم انه عندما تتناقض المصلحة ، مع المعرفة التأريخية بالمصالح الخاصة ، أو العامة للناس و المجتمع ، تنتج الخرافة و الأسطورة ، و هو ماسعت الإمامة إلى تكريسه ، وغرسه في عقول اليمانين طيلة قرون سحيقة ، وكما تثبت التجربة التأريخية و الإنسانية ان تغيير ذهنية وتفكير الناس ، وعقولهم أمر يحتاج إلى مدى زمني طويل ، والى جهد دؤوب ، وعمل تاريخي مضنٍ ، وهو ما تدركه و تكشفه بعض الرسائل المتبادلة بين الأستاذ عبدالله علي الحكيمي ، والأستاذ احمد محمد نعمان - في النصف الثاني من الثلاثينيات - حول من يعيشون تحت واقع جهالة الإمامة ، و الاعتقاد بالإمام سلطة دينية ودنيوية و يحثه – أي النعمان – لتجنب مضايقاتهم له بان " يسوسهم شيئاً فشيئاً بالتراجع عن المفاسد جميعها ، فيقتلعونها نهائيا ، وهكذا سنة المرشدين ، كما أنكم لا تنحوا باللائمة على أولئك المتمردين على الدين والأخلاق ، ولا تعتب عليهم ،

إلا بعد أن تضموهم إلى صفكم ، بعيوبهم و فسادهم ، ثم تروضهم بالتي هي أحسن ..." [٥٤] و الرسالة من النعمان للحكيمي تكشف ان مصاعب و تعقيدات الكفاح السياسي و الفكري للحكيمي ليس فقط في مواجهة الاستبداد و التخلف الإمامي ، بل و في مصاعب مواجهة حياة الشباب اليمني هناك ، وكذالك عنف الجماعات الإمامية المتشددة و المتطرفة دينياً و سياسياً و اجتماعياً ،، التي اسُتخدمتَ لضرب و مقاومة الميول التحديثية و السياسية عند الحكيمي [٥٥] ، خاصة وان الحكيمي شجع أنصاره على التخلي عن بعض الممارسات والمعتقدات المتخلفة التي يعتنقها المسلمون في بلدانهم ، بما في ذلك اليمن شمالاً وجنوباً . فسعى الشيخ الحكيمي إلى التصدي للإهمال التقليدي للنساء في التربية الإسلامية ، وبذل جهداً إضافياً لتدريس مبادئ الإسلام للبريطانيات المتزوجات من بحارة يمنيين ، وصومال في "ساوث شيلد" ، ولقيت دعوة الحكيمي نحو تعلم وتحرر النساء معارضة شديدة من أعوان الإمام المتزمتين في الجالية ، أو كما يسميهم الباحث "الفرد هاليداي" الجماعات المحصنة من الحركة الإصلاحية التي كان يقودها الحكيمي[٥٦] و في هذه الأجواء ، والمناخات، والخلفيات ، والتاريخ صاغ الشيخ عبد الله علي الحكيمي كتابه "دين الله واحد" ، وفيه وضع خطابه الديني ، و الفكري حول المرأة وهو الكتاب الذي غلبت عليه القراءة النصية التقليدية ، وهو أمر مفهوم في حينه حيث الفكرة لم تتحرر من النص ، و لم تجد بعد فضاءها المستقل ، بل هي آتية

---

[٥٤] احمد محمد نعمان رسالة بخط يد الحكيمي بتاريخ ١٩٣٨/٤/١٢م الموافق ١٣٥٧/٢/١٢هـ مرسلة من القاهرة الى بريطانيا حيث اقامت الحكيمي.

[٥٥] و هي الجماعات التي حاولت اغتياله بإطلاق الرصاص علية ، فتل على اثرها سكرتيره و احد من أبناء الجالية الصومالية المسلمة في بريطانيا..

[٥٦] الفرد هاليداي بحث صغير منشور ضمن ملحق، كتاب " دعوة الأحرار للأستاذ عبد الله علي الحكيمي" ،

من تبعيتها إلى حد بعيد للنص ، وخاصة ان موضوع البحث معقد وحساس ، وغلب عليه الطابع الفكري الثقافي التراثي التقليدي ، وهو الذي كان و ما يزال مسيطراً على منطق وبنية تفكير الكثيرين ؤ من هنا غلبة الشعار و ليس الفكرة، بسبب هيمنة النص المطلقة والمسبقة على التفكير ، وأقصد بذلك إن فكر الاجتهاد والتأويل النقدي يكاد يكون غائباً أو ضعيفاً في أحسن الأحوال ، و من هذه الخلفية القرائية لفكر الحكيمي، ولمحتويات الكتاب ستأتي قراءتي لموقفه من المرأة في هذه المرحلة. بعيداً عن القراءة الاسقاطية الأيديولوجية ، والأرادوية ، التي قد تجني على القراءة التأريخية حول موقفه من المرأة. وسأبدأ من حيث انتهت قراءته حول المرأة ، " فقرة " الحجاب والسفور ..، وواضح تركيز واهتمام الفكر الديني بمختلف أطيافه على مسألة السفور والحجاب ، و كذا اهتمام الفكر الاجتماعي ، و السياسي والعربي الإسلامي بهذه القضية . بعد ان احتلت مسالة الحجاب والسفور هذه المساحة الواسعة في قراءة ومتابعة قضية المرأة ووضعها ، ودورها ، ومكانتها ، وتكاد تكون مسالة الحجاب تحديداً ، ومعها قضية السفور من القضايا التي شغلت الكتابة الفكرية والسياسية الإسلامية ، أكثر من قضية تعدد الزوجات ، والزواج ، والطلاق، والميراث ، وولاية المرأة ، والتي تدخل في نطاقها قضية المشاركة في الحياة السياسية والإجتماعية أي عمل المرأة ، وتعليمها ، والسبب في ذلك في تقديري، ان قضية الحجاب والسفور كانت وما تزال اشكالية خلافية منذ زمن طويل ، يبن الفقهاء ، ورجال الدين ، والمفسرين للنص القرآني ، وللحديث النبوي الشريف ، وللسيرة نفسها ، وليس مهمتي هنا متابعة الإجتهادات الفقهية المختلفة حول ذلك ، والتفاصيل الدقيقة حول ماذا يعني أو يقصد بالحجاب ، وحدوده ، وكيفية تعيينه بالملموس على جسم المرأة ، ورأسها ، ووجهها ،

وصدرها ، فتلكم إشكالية واسعة ، وتخصصية تخرج عن مدار قراءتنا هذه ، لأن ما يهمنا و يعنينا هنا إنما هو متابعة الإتجاهات العامة و بصورة مكثفة لرؤية الحكيمي حول بعض هذه القضايا كمؤشرات ليس إلا وبما يساعدنا على خلق رؤية حول موقف و خطاب الحكيمي في هذه المرحلة تجاه قضية المرأة ، وحول قضية الحجاب والسفور كنقطة بداية لذلك وهنا يجب الإقرار منذ البداية ان الشيخ عبد الله علي الحكيمي لم يذهب في كل ما كتبه حول نقطة الحجاب والسفور إلى استخدام لغة و خطاب التكفير ، ولم يستخدم الدين سياسيا ، ولخدمة السياسة و يحولها إلى أيديولوجية دينية تخدم أهدافه و مقاصده الفكرية والسياسية ، تجاه من يقولون و يدعون وينشطون للعمل للدعوة للسفور ، ورفض الحجاب فالمسألة عنده إشكالية حوارية وخلافية ومسألة أخلاقية بدرجة أساسية ، وان كان هو يصطف مع رفض السفور ، ومع الحجاب ، اتكأ على خلفية قراءته للنص الديني وتأويله له. ولكنه لا يقطع بان من لا يرون مذهبه وطريقة تفكيره بانهم غير مسلمين أو كفار ، وهو – أي الحكيمي – وأن لم يعرض بالتفصيل للرؤيتين المختلفتين السائدتين في الكتابة الفقهية الإسلامية حول مسألة الحجاب فأنه كذلك لم يقدم رأياً مفصلاً ومكتملاً حول رؤيته هو لمسألة الحجاب ، وحول مسألة السفور ، وهي أعمق وأوسع وأخطر من قضية الحجاب - يقول : " أن إناساً هم بهذا الشكل - يقصد في موقفهم من السفور - لا يمكن إرضاؤهم و إقناعهم لأنهم يرون ان من صالح المرأة هو السفور والخروج الى جانب الرجال و لست أتهمهم بالفاحشة بقولي هذا ، ولكني أتهمهم بعدم حسن التدبير الذي سيورثهم الحسرة و الندامة على المرأة إذا ما رأوها انحطت وخرت الفضيلة صريعة فوق الأرض [٥٧] ، وهو أقصى وأقسى ما

---

[٥٧] عبد الله على الحكمي "دين الله واحد" صـ٢٧٥

يستخدمه من لغة وخطاب حول من يقولون بالسفور ، وفي أن الموقف نفسه - كما يقول - لم يسمح له حتى باتهامهم بالفاحشة و ليس الخروج على الدين ، أو الكفر ، أو القتل – الذي أصبح خطاباً رائجاً اليوم عند البعض – وهو ينقدهم أو يتهمهم بعدم حسن التدبير الذي سيورثهم الحسرة والندامة على المآل الذي سيصل إليه حال المرأة ، باعتبار الموقف في الأساس بشرياً يدخل في صلب رؤية الناس لأمور حياتهم ، ولا شأن له بالعبادات ؛ إنها طريقة تحدد كيف يتدبر الناس شؤون دنياهم - انتم اعلم بأمور دنياكم كما قال الرسول "ص" - وكذا قوله بصدد السفور " ولست اتهم أنصار السفور ، أنهم كلهم يدعون الى الفتنة قصداً منهم ، وإضراراً بالمرأة والحط من قدرها ، كلا لست أقول فيهم جميعاً أنهم يقصدون هذا : وإنما يوجد من بينهم شباب طائش أرعن يريد أن ينال بغيته ويحقق أمنيته ، ويطوح بشرف المرأة ، كما طوح بها الغربيون فيكون من لهم نيات حسنة أنصاراً لمن ساءت نياتهم وخبثت طواياهم بدعوتهم المرأة المسلمة إلى السفور .."[٥٨] ، وهو تأكيد إضافي على العقلية الإبداعية ، الحوارية المفتوحة ، والأهم أنه يعتبر خطاب السفور والموقف منه رأياً وسلوكاً يخص المعنيين به ، بل أنه – يمارس في خطابه نوعاً من التبعيض ، وليس خطاب الجمع – الكل – وهو أولاً لا يتهمهم بشيء ، ولا يوجه إليهم تهمة محددة، كأن يقصدوا الإضرار بالمرأة والحط من قدرها – كما يقول – ويرى في ذلك دعوة شباب طائش يريد ان يفرغ بعض مكبوباته الحسية ، والشيء الملفت في قوله السالف إنه يلمح ، بل ويشير إلى أن الدعوة للسفور قد تكون وراءها نيات طيبة كما أنه قد تقف خلفها نوايا سيئة ؟ وقد يخرج القارئ من الفقرتين السالفتين ، إلى ان المسألة ، قضية رأي ، أو اختلاف في وجهات

---

[٥٨] عبد الله علي الحكيمي " دين الله واحد "صـ٢٢٦ صـ٢٦٧ .

النظر حول القضية ، وليست مسألة قطعيه نصية دينية ، ولها حكم شرعي ديني.

إننا حقاً أمام قراءة ثقافية، وفكرية، فقهية تأويلية خاصة ، - بهذا القدر أو ذاك - تؤكد احترام العقل وتؤكد على فكر الاستنارة ، وتفتح الآفاق أمام تعدد الأراء في العقل الإسلامي ، الذي يحاول البعض الحجر عليه ، باسم احتكار الحقيقة الدينية ، من خلال قراءاتهم لظاهر النص . لاحظوا معي خطاب الحكيمي الواضح في انحيازه ضد السفور ، وبدرجة أقل الحجاب ، الملتزم بالنص الحرفي الديني بعيداً عن أي اجتهاد ، أو تأويل اجتهادي ، يفسر النص لصالح الواقع ، واحتياجات التطور ، ومع ذلك لا يجرؤ ان يوصف أو يتهم الخارج عن خطابه بالخروج عن الدين ، أو تكفيره أو الدعوة للقتل . وسأورد لكم بعضاً من قناعاته ورؤاه حول السفور فهو يقول : " أن أوروبا اليوم على وجه العموم مقتولة بخنجر واحد ، هو : السفور الذي يقال له بلسان عرف أعداء المرأة – حقوق المرأة ومساواتها بالرجل " . وقوله " إن دعوة المرأة المسلمة إلى السفور ، ومشاركة أختها الغربية [٥٩] معناه القضاء عليها ، كما قضي على نساء الغرب" .

وبنفس منطق التفكير والرؤية الحوارية المفتوحة البعيدة عن خطاب التكفير [٦٠] ، يقدم رؤيته التقليدية حول الحجاب ، ولكن بما لا يحجر على الرؤى الأخرى أو يكفرها ، ومن قراءاتي لفكر النهضة ، وإشكالات الإصلاح والتنوير في المنطقة العربية، فإن قضية المرأة ، وتحديداً الحجاب ، والسفور ، وتعدد الزوجات ،

---

[٥٩] عبد الله علي الحكيمي بنفس المصدر ص٢٦٥ .
[٦٠] عبد الله علي الحكيمي بنفس المصدر ص ٢٦٦ .

وولاية المرأة ، جميعها – تكاد تكون هي الحلقة الأضعف في الفكر التنويري العربي عموماً ، واليمني على وجه الخصوص ، و عبد الله الحكيمي يمكن ، ان يكون أقلهم التباسًا وارتباكاً في سياق تطوره الفكري و السياسي تجاه هذه القضية وهي واحدة من تناقضات الفكر التنويري العربي ، واليمني بوجه خاص ، وفي واقع إمامي قروسطي ، يغط في سبات عميق وجهل فاجع ، وآخر يقبع تحت السيطرة الاستعمارية الإنجلوسلاطينية.

وحول قضية الحجاب يورد عبد الله الحكيمي نصوصاً قرآنية ، وأحاديث نبوية تذهب لتأييد قضية الحجاب ، مضمناً ذلك رأيه الخاص المستنبط من قراءته للنص القرآني ، فهو يقول " ان الحجاب أعظم وقاية لصون شرف المرأة ، وان وجه المرأة هو أهم ما يهتم به الرجل والمرأة ، بالنظر إليه ، وان المتغزلين بمحاسن المرأة إنما يتغزلون بحسن وجهها ، وعيونها ، وشفتيها ، ووجنتيها ، وشعرها ، وحواجبها ، وتقاسيم قامتها ، وبسماتها ، وإنه لم يتح النظر الى الوجه إلا لخاطب أو للمحرمة بالحج ، أو للطبيب الأمين" .[٦١] ، وخطابه السالف حول الحجاب ينطوي على إباحة نسبية ، وليس على حظر ديني قطعي مطلق بالمنع ، وهي أمور طرحتها وقائع الحياة وحركتها في مواجهة ثبات النص ، وهي من مهمات الناس في الواقع والتاريخ ، في تحريك وتحرير النص من جموده وثباته التأريخي وهو يؤكد في مواضع مختلفة لمفاهيم تقليدية مثل أن " عورة " وتعني هنا المرأة : وان كانت عجوزاً هرمة، مقعدة ، لا تشتهي ولا تقدر على الخروج ولا ترغب في النكاح ، واستدلالاً على ذاك يورد الآية الكريمة " والقواعد من النساء اللاتي لا يرجون نكاحاً ، فليس عليهن جناح ، أن

---

[٦١] عبد الله على الحكيمي بنفس المصدر ص٢٦٨ .

يضعن ثيابهن غير متبرجات بزينة ، وان يستعففن خير لهن والله سميع عليم " سورة النور أية ٦٠ " .٦٢ ، و في موضع آخر يقول "فإن المرأة المسلمة تشب على الحجاب من أول نشأتها و تألفه من بادئ فطرتها ، فتجده كالملازم لطبيعتها ، وتعتاده اعتياداً محبوباً مألوفاً، وتعير من يتساهل فيه من النساء ، وتنسبهن للطيش و الوقاحة و قلة الحياء ، على أنها – كما يقول – تقبل بأنه حكم الشريعة الإلهية ، فترجو به الثواب ونوال الأجر"[٦٣] إذا ما يستنتج من الخطاب السابق أن الأمر يعود إلى ما تشب عليه المرأة المسلمة من أمر الحجاب ، ما يعني ان الأمر يعود إلى التربية و التنشئة الإجتماعية ، وعلى ما تألفه ، وان من يتسهالن في ذلك إنما يدخل في باب الطيش والوقاحة ، وقلة الحياء ، وليس خروجاً عن الدين ، والإسلام . فالمسألة اجتهادية وأخلاقية و ليس فيها حكم عقابي شرعي ديني . أي انه أمر يدخل في نطاق باب المعاملات ، و العلاقات الاجتماعية ، الآداب العامة ، التي تدخل في نطاق الأعراف والتقاليد. ولذلك فإن الشيخ الحكيمي ، الداعية الديني ، والتعبوي والتحريضي ، لم يصدر حكم دينياً قطعياً في ذلك ، و لم يجتهد بفكره خارج المصلحة العامة للناس ، وخارج النص الديني المفتوح ، على كل احتمالات التجدد في الواقع ، وحياة الناس ومصالحهم و كانه يقول حيثما المصلحة والعدل ، فثمة شرع الله ، وما أثار استغرابي في خطاب الشيخ عبد الله الحكيمي ، إنما هو تفسيره و قراءته للآيات القرآنية التي أنزلت حول نساء النبي التي يقول تعالى فيها " يا نساء النبي لستن كأحد من النساء ، إن اتقيتن فلا تخضعن بالقول فيطمع الذي في قلبه مرض ، وقلن قولاً معروفاً ، وقرن في بيوتكن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الأولى.. " سورة الأحزاب أية (٣٢، ٣٣) وعن هذه الآية يقول الشيخ عبد الله الحكيمي " و إذا

---

[٦٢] عبد الله على الحكيمي بنفس المصدر ص٢٧١ .

[٦٣] عبد الله على الحكيمي بنفس المصدر ص٢٩١ .

كانت نساء النبي عليه الصلاة والسلام وهن أطهر النساء وأشرفهن قد أمرن بالحجاب ، فما بالنا بالمرأة العادية في هذا العصر والمجتمع الموبوء"[64]، والصحيح المعلوم لنا من النص القرآني ، ومن التفاسير المختلفة ان نساء النبي لسن كأحد من النساء كما سبق الإشارة ، وهي آية أنزلت خصيصاً أو مخصصة لنساء النبي وحدهن ، لأنهن لسن كأحد من النساء ولها أسباب نزولها وحيثياتها التاريخية ، ولم تشمل كل النساء، ومعروف لنا ، لغة ، ومنطقاً ، ان الخاص لا يستوعب العام . وإنما العام هو الذي قد يستوعب ويستغرق الخاص ، و بذلك فحكم الآية و مدلولها لا ينطبق على المرأة الصحابية في العصر الطاهر ولا على المرأة العادية المسلمة في العصر الفاسد ، والمجتمع الموبوء ، حسب قول الشيخ عبد الله الحكيمي ، أما أقرب تفسير للآية " قل للمؤمنين يغضون من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ، ذلك أزكى لهم ، ان الله خبير مما يصنعون ، وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ، و يحفظن فروجهن ، و لا يبدين زينتهن ، إلا ما ظهر منها ، وليضربن بخمارهن على جيوبهن ولا يبدين زينتهن إلا لبعولتهن .." النور آية (٣٠) (٣١) ، ومع وجود تفاسير عديدة ، مختلفة و متباينة للآية – وغيرها من الآيات – فإنني ومن قراءاتي المتواضعة للنص القرآني و العديد من التفاسير ، لم أجد أن الغالب في التفاسير هو من يدعو صراحة الى ستر وجه المرأة ، ولا أرى في مثل هذه الدعوات سوى اجتهادات ضيقة خاصة بأصحابها – اجتهادات فقهيه-، و هي عملياً " تجاوز على حق الله " فلو أراد الله تعالى ستر وجه المرأة ، لسهل عليه ، و هو القدير العليم ، الذي خلقنا و علمنا البيان ، أن لا يسكت فيصرح ان تستر الجلابيب الوجوه ، ولا أستغني عن قوله " إلا ما ظهر منها " بعد قوله تعالى "يسترن و يغطين

---

[64] عبد الله على الحكيمي((دين الله واحد))ص٢٦٧.

وجوههن ، كذا وكذا " والله لا يستحي من الحق وهو الحق المبين – وكذلك لو كان قصده ستر الوجوه ، لا أستغني عن قوله تعالى "قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم " " إذا لا يبقى لزوم لذلك بعد ان يوضع بين وجه المرأة وعينيها وبين الرجال حجاب من جلباب" [٦٥] ، و من قراءتي ، ومتابعتي ، لم اجد نصاً قطعياً من القرآن و السنة يقول بوجوب ستر الوجه ، و ان الوجه عورة و ان عدم وضع الحجاب على المرأة ينال من طهارتها وعفتها ، أو حشمتها ، ويقول المفكر الإسلامي جمال البناء " إنه لا يمكن اعتبار تعبير " إلا ما ظهر منها " ، كل ما لم يأمر القرآن بستره ، وهو لم يأمر صراحة - كما يرى - إلا بستر فتحة الصدر ، وإدناء الثوب " [٦٦] ، ان قضية الزي والملبس ، والعمل ، والاختلاط ، وولاية المرأة جميعها ليست من القضايا التي نزل فيها أو حولها نص قرآني صريح، أو حتى مضمر ، ولكنها حسب وصف جمال البناء قضية تشديد ومزاج، ذاتي ترسب حتى أخذ شكل التقليد العام الذي يتلبس بالدين ، ويفرض زياً معيناً ، ويمنع الإختلاط الذي يسمح به الدين نفسه" [٦٧] ، وفي تقديري إنه كلما ازداد التقدم العلمي ، و تفتحت آفاق المجتمع ، وتوسع المجال السياسي المدني والديمقراطي ، ودولة المؤسسات ، وازدادت القاعدة التعليمية للمرأة ، ومشاركتها في الحياة العامة ، وتم الفصل بين الدين والسياسية، وبين الدين والحكم وإيديولوجيته، كلما ضاقت المسافة بين المرأة والرجل ، بما لا يخل بالشرف ، وكرامة المرأة والرجل معاً ، وعموماً ان الاستبداد الثيوقراطي ، هو الشرط المنتج لإعادة التخلف ، بما فيه استمرار تخلف المرأة " و الحجاب - في القراءة التاريخية - أثر من آثار الاستبداد الذي كبل الحياة السياسية " العربية

[٦٥] إقبال بركة كتاب " الحجاب " روية عصرية ص١١١ مؤسسة دار الهلال القاهرة ط٢٠٠٤ م

[٦٦] جمال البناء " المرأة المسلمة بين تحرير القرآن و تقيد العلماء" صـ٣٠ دار الفكر الإسلامي ، مصر .

[٦٧] جمال البناء " المرأة المسلمة ، بين تحرير القران و تقييد العلماء " نقلاً عن إقبال بركه كتاب " الحجاب" رؤية عصرية صـ١٠٠ مؤسسة دار الهلال .

" لمدة طويلة نظراً لكون الأسرة وكل قيمها وتقاليدها تعكس بصدق شكل النظام السياسي الذي تعيش في كنفه . لقد فرض الحجاب قديما على المرأة لإعلان ملكية الرجل لها و استئثاره بها " .[68]

واضح ان معظم الإشكالات التي تدور حول قضية المرأة ، تم اختزالها في قضية الحجاب ، والسفور ، وانحصرت قضية الحجاب في شكل الزي ، أو الملبس الخارجي للمرأة ، وحدود تغطيته لجسم المرأة ، وكيف تتم ، التغطية ، وصولاً الى القول بأن الحجاب إنما يمثل جوهر الهوية الإسلامية للمرأة ، بل إن الدين عند البعض انحصر في الموقف من زي المرأة ، وذلك بسبب التخلف الاجتماعي والثقافي التاريخي ، وهيمنة أنظمة الاستبداد الأبوية - البطريركية - وفرضها الحجاب على عقل المرأة وروحها . وحرمانها من كل حقوقها التي أقرتها الشريعة الإسلامية إبان نزولها في محكم كتاب الله ، وفي فترة صعود الحضارة العربية الإسلامية . فقد تحول الحجاب الى مشكلة ، وقضية ، وإشكالية يتحدد من خلالها مفهوم الدين . وفي الحقيقة فقد لعبت طرائق التربية ، ومناهج التعلم المتخلفة و المعادية للحياة و العصر – خاصة في فترة الانحطاط العربية - والتنشئة الاجتماعية الأبوية دوراً بارزاً في إعادة إنتاج التخلف الاجتماعي والثقافي ، وتكريس واقع احتضار المرأة ودونيتها في البيت ، والمجتمع ، الشواهد على ذلك أكثر من ان تحصى ، وقدم لتبرير ظاهرة الحجاب ، عديد من القراءات ، وجميعها كان يقف خلفها التفسير الجنسي لضرورة فرض الحجاب ، تحججاً ان في ذلك عفتها ، وشرفها ، وطهارتها ، وعصمة لها من المعصية . وأولت بعض الآيات القرآنية في بعض التفاسير

[68] د. زينب الخضيري من مقدمة كتابها لكتاب قاسم امين " تحرير المرأة " ص،،٢٣.

التقليدية ، وفي العديد من الكتابات الإسلامية المعاصرة ، تأويلاً جنسياً يعود إلى ان في ذلك حفاظاً على عفة المرأة ، وشرفها ، مع أن عادة الحجاب وجدت قبل الإسلام ، وهي عادة جاهلية ، أو كما يقول المفكر الإسلامي جمال البناء " الحجاب موجود قبل الإسلام في قوانين حمورابي بمصر القديمة ، وفي الهند ، وفي الصين ، وأثينا ، وقد اختصت به المرأة الحرة عندما تخرج من بيتها ، أما المرأة الجارية أو الأمة ، فليس لها ان تتحجب ، بل محرم عليها ذلك ، وتعاقب إذا تحجبت ، وقد حدث تداخل بين الثقافة اليونانية ، وفكر أرسطو عدو المرأة الأول ، وكذلك بين قوانين حمورابي ، وبين المسلمين ، بعد انتشار الإسلام، وحركة الترجمة " [٦٩] ، والشيخ عبدالله علي الحكمي يرى في مفتتح فقرة الحجاب والسفور - وفي غيرها من المواضع - أن الحجاب مأمور به في كتاب الله و سنه رسوله ، وليس عن حدس أو تخمين ، دون علم أو معرفة ، ولا من غير شهود عيان .." [٧٠] ، وبعد ذلك و في السياق نفسه وتحت عنوان " النساء في الإسلام " فقرة الحجاب والسفور ، يورد الشيخ عبدالله الحكيمي نصاً يستشهد به في هذا المجال على دور النساء في الإسلام ، مثبتاً فيه نصاً مأخوذاً من صحيفة إسلامية في باريس يقول عن النص انه " مقال قيم لجريدة الإسلام في باريس أسسها أربعة من المسلمين ، تقول احدى فقرات ذلك المقال الذي استشهد به الشيخ الحكيمي التالي : " وقد وضع النبي العربي الكريم من الأقوال والأحكام ما سوى به بين المرأة و الرجل في حرية التصرف والكرامة ، فلبث العالم العربي ستة القرون الأولى ولا حجاب بين النساء والرجال . فكانت بعض الفضليات العظيمات يعقدن مجالس العلم والأدب والمناظرة والمساجلة ويحكمن

---

[٦٩] جمال البناء ، مقابلة مع صحيفة صوت الشورى اليمنية صنعاء ٢١ فبراير ٢٠٠٥م أجرى المقابلة فراج إسماعيل عدد رقم (٦٥)

[٧٠] عبدالله الحكيمي " دين الله واحد " صـ ٢٦١ .

بين العلماء والأدباء ، فإذا ما خرجن يشحذن من همم الرجال .." [71] ، وفي ذلك تأكيد للخطاب الذي يؤكد أن الحجاب بمفهومه الشائع اليوم لا علاقة له بالهوية الإسلامية ، وانه لا يمكن اختزال الهوية الإسلامية في شكل الملبس الخارجي للمرأة ، وطريقة أدائها لذلك في مظهرها الاجتماعي العام . وحتى لا أطيل سأختتم هذه الفقرة حول الحجاب و السفور بتقديم نصين أو قراءتين مختلفتين ، وهما في الحقيقة إجتهادات حول قضية الحجاب والسفور ، يمكن للقارئ المتابع من خلالها استدعاء روح القراءتين من خلال الكتابة التاريخية حول هذه المسألة في معظم كتب الفقه الإسلامي ، وكتب التفسير ، والفكر الديني ، والتأريخ الإسلامي . والقراءتان هما : نص يرى فيه الحكيمي ، أنه " إذا رأت المرأة شابا أجمل من زوجها ، وألطف شمائل ، مالت إليه بكليتها ، وامتلأ قلبها بحبه شغفاً و أورثها ذلك الشغف ولهاً يقضي عليها بكراهية زوجها ، و كذلك الرجل إذا رأى امرأة ألطف من زوجته مال إليها بقلبه ، وتذكر عيوب زوجته ، فنشأ بينهما الخصام ..." [72] ، وكل ذلك كما تشير فقرات الكتاب ، بفضل الاختلاط، وعدم الحجاب ، والسفور ، الذي يأخذ عنده معنى التبرج ، وعدم الحياء ، والوقاحة.

والنص الثاني هو للأستاذ الإمام محمد عبده مفتي الديار المصرية ، في ذلك الحين وهو يتعلق بمسألة الحجاب والسفور يقول فيه " ليست أسباب الفتنة في ما يبدو من أعضاء المرأة الظاهرة ، بل من أهم أسبابها ما يصدر عنها من الحركات في أثناء مشيتها ، و ما يبدو من الأفاعيل التي ترشد عما في نفسها ، والنقاب ، والبرقع من أشد أعوان المرأة على إظهار ما تظهر ، وعمل ما تعمل

[71] عبد الله الحكيمي " دين الله واحد " صـ٢٨٢ صـ٢٨٣ .
[72] عبد الله الحكيمي " دين الله واحد " صـ٢٨٧ مؤسسة الثورة للطباعة .

لتحريك الرغبة ، لأنهما يخفيان شخصيتها فلا تخاف أن يعرفها قريب أو بعيد فيقول : فلانة ، أو بنت فلان، أو زوجة فلان كانت تفعل كذا ، فهي تأتي في كل ما تشتهيه من ذلك تحت حماية ذلك البرقع ، و هذا النقاب ، أما لو كان وجهها مكشوفا ـ و الكلام للإمام محمد عبده ـ فإن نسبتها الى عائلتها أو شرفها في نفسها يشعرانها بالحياء و الخجل و يمنعانها من إبداء حركة أو عمل يتوهم منه أدنى رغبة منها في استلفات النظر اليها " [٧٣] والنصان ، و الموقفان ليسا بجديدين ، بل هما استمرار معاصر لقراءات تاريخية ما تزال تفعل فعلها في الواقع الراهن . إنها أسئلة قديمة ، جديدة تعكس أزمة علاقتنا بأنفسنا وبالنص، وبالواقع ، والتاريخ . في صورة هذه الإشكالية ، أو التي صارت مشكلة بعد أن حملت فوق ما تحتمل . وفي تقديري ان تجاوزنا لهذه الفقرة من القراءة أو المشكلة ، سيفتح الباب واسعاً أمام حراكنا نحو المستقبل.

أما القضية الثانية المتفرعة من الموقف من المرأة فهي قضية تعدد الزوجات، وهي حقيقة لم تثر من الحوار ، والإشكالات ، والتعقيدات ما أثارته فقرة الحجاب والسفور أو مسألة ولاية المرأة ، فالنص القرآني ـ الى حد بعيد ـ حولها واضح ، وحدود الالتباسات حوله محدودة و بسيطة ، و سهل التعاطي معها . والشيخ عبدالله الحكيمي يفتتح الجزء المخصوص للمرأة ، بفقرة " تعدد الزوجات ، وحول هذه المسألة ، يقدم الشيخ عبدالله علي الحكيمي قراءة تاريخية مفصلة حول الوضع التاريخي لواقع حياة المرأة قبل الإسلام ، وفي الجاهلية ، ويرى ان مكانة " المرأة عند الأمم القديمة بما فيهم أكثرهم مدنية ، مثل الأثينيين ، الذين عاملوها باعتبارها سقط متاع ، تباع و تشترى ، و كأنها

[٧٣] محمد عبده ، الأعمال الكاملة " الكتابات الاجتماعية " الجزء الثاني صـ١١٣ جمعها و حققها محمد عماره ط أولى سبتمبر ١٩٧٢م المؤسسة العربية للدراسات و النشر .

سلعة " [٧٤] ويورد عشرات القضايا و الحوادث والوقائع التاريخية في هذا الاتجاه ، منها أن المرأة " عند بعض طوائف اليهود كانت في مرتبة الخادم ، يحق لأبيها ان يبيعها " ، وهي عموما ظاهرة اجتماعية تاريخية كانت موجودة عند كثير من الشعوب [٧٥] وأنظمة الحكم القديمة فقد " كان العرب يئدون البنات فجاء الإسلام بتحريم وأدهن ، وبذلك أعطى المرأة حق الحياة ، وحول ذلك نزل قوله تعالى " وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسوداً وهو كظيم ، يتوارى من القوم من سوء ما بشر به ، أيمسكه على هون ، أم يدسه في التراب ، ألا ساء ما يحكمون .." [٧٦] ، ومن الثابت تاريخياً ان قبائل العرب ، وغيرهم من قبائل الجرمان ، والرومان ، وغيرهم ، كانوا لا يورثون النساء ، بل أنهن يوُرثَنَ شأنهن شأن أي متاع أو ملكية خاصة أو عامة . وكانت العرب تورث الرجال المقاتلين في الحروب فقط ، وشرع الإسلام توريث المرأة و الصبيان ، فالمرأة قبل الإسلام كانت في ملكية والدها ، وزوجها ، ....، لقد مثل الإسلام ثورة حضارية و نقله إنسانية كبرى في التاريخ العالمي ، لقد كانت الرسالة المحمدية في عمقها العقلاني ، والحضاري ، والإنساني ، فوق مستوى ، كل سقوف الوعي ، والفكر ، والمعرفة السائدة في ذلك الزمان ، كان تجاوزاً اكبر من ان يستوعبه العقل البدوي والقبلي ، العربي ، بل والعقل الحضاري الفارسي والأوروبي المسيحي في تلك المرحلة ، و لذلك استطاع ان يستوعب الجميع وأن يسد فراغا لمرحلة كونية وتاريخية طويلة ، وهو ما أكده واقع وتطور وتقدم مسيرة الحضارة العربية الإسلامية ، نقلة كونية عظيمة ولذلك جوبهت بذلك الصد ، وردود الفعل البدائية المتخلفة ، وأفعال المقاومة الخارجية لها . إن

---

[٧٤] عبدالله على الحكمي " دين الله واحد " صـ١٧٤
[٧٥] عبدالله على الحكمي " دين الله واحد " صـ١٧٥
[٧٦] الأية نقلا عن كتاب عبدالله على الحكمي " دين الله واحد " صـ١٧٦

الإسلام " والنبي الكريم هو الذي أكد على احترام المرأة و احلالها المكان اللائق بها" [٧٧] ، والدين الإسلامي وفي ضوء أي قراءة، موضوعية عقلانية تاريخية . هو الدين الذي حقق قدراً عظيماً من مساواة المرأة بالرجل ، ليس قياساً بما كان سائد في المرحلة التاريخية السابقة عليه، بل وبالقدر الذي يستطيع أي عقل تاريخي تفهمه واستيعابه ، فقد " أقر الإسلام رضاء البنت أو المرأة زواجها ، شرط موافقتها ، ويشير الحكيمي على " مساواة الشريعة الإسلامية بين المرأة والرجل في المعاملات المالية والعقوبات ، وفي طلب العلم ، والندب إليه " .

وفي باب تعدد الزوجات يقرر عبدالله الحكيمي أكثر (٧٨) من سبع فقرات أو مباحث حول قضية تعدد الزوجات ، وفيها عرض للرؤية النصية القرآنية ، ولرؤيته الخاصة ، والتي لا تخرج عن بنية النص ، بل أن لا اجتهاد له في ذلك أن لم أقل أن قرأته جاءت لصالح القسم الأول من النص القرآني وليس لا ضعافه وتأكيده القسم الثاني من النص القرآني ، القائل بعدم القدرة على العدل .

وأورد الحكيمي النص القرآني حول قضية تعدد الزوجات بكامله في قوله تعالى " يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدةً ، وخلق منها زوجها ، وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءٍ ، واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام ، إن الله كان عليكم رقيباً ، وأتوا اليتامى أموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم إنه كان حوباً كبيراً وإن خفتم إلا تقسطوا في اليتامى

---

[٧٧] عبدالله على الحكمي " دين الله واحد " صـ١٧٥
[٧٨] عبدالله علي الحكيمي ((دين الله واحد)) ص١٨١ .

فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألا تعدلوا "[٧٩] سورة الأنبياء.

وفي النص القرآني، تأكيد عميق على قضية المساواة بين الرجل والمرأة فالجميع ، الرجل والمرأة خلقهم الله من نفس واحدة ، وليست من ضلعاً اعوج ، ما يعني إنها ليست ناقصة لا عقلاً ولا ديناً ، ومنهما معا الرجل والمرأة كان الرجال والنساء ، كما أن النص القرآني فيه شقيين تعدد الزوجات مع العدل ، وهو أمر متعذر وفي ذلك تحبيذ للواحدة لأنعدام شروط العدل .

أن الإسلام – في شرطة التاريخي – كان يقدم أكبر سقف من سقوف العدل الإنساني في علاقة الرجل بالمرأة وهناك الكثير من النصوص القرآنية التي تؤكد على ذلك ، منها على سبيل المثال " والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف ينهون عن المنكر.." سورة التوبة ٧١ . وهي قمة المساواة الإنسانية بين المرأة والرجل ، وفيها تأكيد على التضامن ، وقولة تعالى " يا أيها الناس إن خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم " الحجرات ١٣ وهو خطاب موجه للإنسانية ، كقيمة إنسانية كلية .

وقوله تعالى " اسكن أنت وزوجك الجنة ، وكلا منها رغداً ، حيث شئتما " . وقوله تعالى " إن المسلمين ، والمسلمات ، والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات ، والصادقين والصادقات .....إلى قولة تعالى "اعد الله لهم مغفرة وأجر عظيماً " وقولة تعالى " ومن كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون "

---

[٧٩] انظر عبد الله الحكيمي نفس المصدر ص١٤٧ .

وقولة تعالى " هن لباس لكم ، وانتم لباس لهن " البقرة ١٧٨ وهي آيات كريمة تطرح حقيقة الحاجة المشتركة لكل منهما للأخر أي الرجل والمرأة .

وعودة الى النص القرآني حول الزواج ، تعدده ، أو واحديته ، فالملاحظ ان مساحة القراءة الأبداعية الاجتهادية فيه ضيقة جداً ، ليس في خطاب الحكيمي ، بل وفي عموم الخطاب الفقهي ، بسبب الإرث الفقهي الراسب في عقولنا ، واللاوعينا ، ولاستمرار شرط هيمنة البنية الأبوية البطريركية، وغياب الحرية، وسيطرة الأنظمة الاستبدادية . وجميعها عوامل تحد من فضاء حرية الفكر والإجتهاد على كافة المستويات . ومع أن النص القرآني مفتوح نسبياً للإجتهاد البشري على ان ما استقر في الوعي الجمعي ، هو التعدد ، وليس واحدية أو وحدانية الزواج أي ان تعدد الزوجات ليس أمراً إلزاميا ، ولا واجبا، ولا يحمل في طياته رخصة مطلقة ، أو تشريع واضح حول قطعية تعدد الزوجات ، بل ان النص مقيد باسوأ شرط لمن يريد الزواج ، وبأحسن شرط لمن يقف عند الواحدة، وهو شرط العدل وفي قولة تعالى "..ولن تعدلوا " وفي قوله تعالى " ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم .." وقوله تعالى " فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة " من الاستشهادات القرآنية السابقة واضح ان المشكلة ليست في النص القرآني ، وفي الدين الإسلامي ، وإنما المشكلة هي في الواقع ، وفي المسلمين ، وفي طريقة تعاطيهم السلبي مع النص ومع الواقع ، بالعمل في اتجاه تكريسه وليس خلخلته وتجاوزه ، خاصة فيما يتعلق بقضية المرأة خصوصاً ، وتحديد مسألة الحجاب ، وتعدد الزوجات ، وغيرها ، وهي إشكالية مجتمعية ، تاريخية ، عميقة الغور في بنية وعي الفرد والمجتمع وستظل إلى زمن قادم إشكالية مطروحة للبحث بعقلية التجاوز للواقع الراكد من قرون حول قضية

المرأة ، وفي تقديري ان النص القرآني ، يسبق بمسافات عقل الواقع الاجتماعي في تجلياته التاريخية . لقد قال أحدهم ذهبت الى الغرب – يتكلم عن فرنسا – فوجدت الإسلام ولم أجد المسلمين ، وفي قولة ذلك تأكيد على تخلف واقع المسلمين ، عن روح الدين الإسلامي – وما يزال حتى اليوم – ويبدو التخلف اكبر وأوضح في الموقف من المرأة وحقوقها ومكانتها ودورها وهي في تقديري واحدة من معوقات تجديد الفكر الديني، لقد انتفى الشرط التاريخي – القديم – الذي كان يتم فيه الإسراف في الزواج – وقت نزول الرسالة المحمدية وبعدها – ومع ذلك ما يزال ذلك الشرط مستمراً في عقولنا وسيكولوجيتنا الثقافية والاجتماعية ، كرواسب لشرط تاريخي قديم جاهلي ، قروسطي ، أي الفترة التاريخية – قبل الإسلام – التي كان فيه امتلاك للنساء ، وفية ابتذال وترخص في ممارسة طقس الزواج ، طقوس بدائية وحشية متخلفة كان الجنس والزواج فيها عبارة عن شهوة عابرة ، مجرد إطفاء رغبة ، وبعدها يتم الطلاق، وظاهرة التنافس على الزوجات الجميلات كان امراً شائعاً قبل الإسلام ، وفي الجاهلية [٨٠] ، فالإمام على بن أبي طالب كرم الله وجهه، توفي عن أربع زوجات

---

[٨٠] وحول ظاهرة الإسراف في الزواج قبل الإسلام يورد المفكر والباحث الإسلامي خليل عبد كريم ، إن " العشرة المبشرين بالجنة ، كان لهم من الزوجات ، قبل الإسلام ، من الحرائر ، والسراري ، او السرايات ، بالترتيب .
أبو بكر الصديق : أربع زوجات ، وعمر بن الخطاب ، تسع زوجات ، عثمان بن عفان تسع زوجات ، علي بن ابي طالب تسع زوجات ، طليحة بن عبدالله تسع زوجات ، الزبير بن العوام ست زوجات ، عبد الرحمن بن عوف عشرون زوجة ، سعد بن مالك سعد بن أبي وقاص إحدى عشر زوجة سعد بن زيد بن عمر بن نفيل ، خلف واحدا وثلاثين ولداً ولم يورد المحب الطبري في " الرياض " أسماء زوجاته وامهات ولده اما أبو عبيدة بن الجراح فهو الوحيد الذي تزوج واحدة فقط " انظر كتاب خليل عبد الكريم كتاب " شدو الربابة بأحوال مجتمع الصحابة " السفر الثاني ، الصحابة، و الصحابة صـــ٣٥٧ ط أولى ١٩٩٧م دار سيناء للنشر القاهرة.
و في الكتاب المذكور يورد ظاهرة ضرب بعض الصحابة لزوجاتهم، و يشير الى الحادثة المعروفة بضرب الزبير بن العوام ، زوجته اسماء بنت ابي بكر الصديق ، و اخت عائشة زوجة النبي، و كيف ضربها ضربا مبرحا" انظر نفس المصدر صـــــــ٤٠٩-٤١٠-٤١١ بل ان الشيخ الحكيمي نفسه يورد ان " نبي الله داوؤد تزوج بمائة امراة، و تزوج نبي الله سليمان بنحو الف امراة" دين الله واحد" صــ١٥٠ و ان رسول الله لم يسمح بغير اربع زوجات . و امر بمن تحت يده أكثر من ذلك بالاحتفاظ باربع . و من هنا القيمة الإنسانية والتاريخية لدعوة الرسول العظيم .

حراير ، وأربع عشر سرية، و علي لم يكن في عداد أثرياء الصحابة. وفي الواقع فإن الأمر في حينها كان امراً مفهوماً ويأتي في السياق الاجتماعي التاريخي لتطور المجتمع، و بنيته الثقافية والحضارية، و لكن ان تستمر تلك العقلية حتى اليوم فإن ذلك هو ما يشير الى مدى عمق الخلل الحاصل في بنية وعينا ، ومنطق تفكيرنا، حيث ما يزال البعض ينظر الى المرأة كمتاع ، وسرير، وكأنها جزءاً من ملكيته الخاصة، والشيخ الحكيمي وان كان لا يقف ذلك الموقف المتشدد في النظر للمرأة، بصورة عامة، وفي سلوكه الحياتي والاجتماعي، وهو الرجل الذي اكتفى في حياته بزوجة واحدة فقط، أي انه كشخص، ورجل ، وإنسان عمل بشرط العدل، لأنه كما يبدو، أحب بعمق زوجته ، أو انه أدرك انه لن يستطيع ان يعدل ، إلا انه في خياره النظري والفكري والايدولوجي اصطف حقيقة مع شرط تعدد الزوجات، فقد افرد أكثر من سبع فقرات حول قضية تعدد الزوجات وتفسيره وتبريره، جاء متوافقاً مع ضرورة تعدد الزوجات، والحكيمي في قراءته للنص الديني يرى ان "العدد الزائد عن الزوجة -يشترط فيه - القدرة والعدالة، بين من تحت يديه من الزوجات"[٨١] ، أي ان حدود القدرة المالية قد تفتح الباب واسعا لتعدد الزوجات، بما لا يتجاوز السقف القرآني للعدد، لأننا ندرك ان شرط العدل معدوم، ولن يتحقق . وفي موضع آخر يطرح شرط الضرورة، وهي قضية عالجها الفقهاء في هذا الباب، وفي تقديري ان الشيخ الحكيمي وهو يقرأ النص القرآني - في هذه المرحلة - حول المرأة، وتعدد الزوجات، والقوامة، والطلاق، والحجاب، وغيرها، كان مثقلاً بالإرث الثقافي والإيديولوجي النفسي للفكر التاريخي والفقهي الديني، في تجلياته النقلية، وليس الاجتهادية، واقعاً تحت سلطة استبداد

---

[٨١] عبد الله علي الحكيمي " دين الله واحد" صـــ ١٥٠ .

الإيديولوجية المحافظة حول المرأة . وهو يقول " ولو انصفوا المرأة وعرفوا أنفسهم أنهم قوامون اكفياء على المرأة لفهموا أن تعدد الزوجات، من صالح المرأة لا من احتقارها، والاستخفاف بشأنها .." [٨٢] ، مع ان القوامة هنا مشروطة بالإنفاق ليس إلا ، وليست مطلقة، أي عائدة الى الوضع والموقف، والدور، أي نسبية. و لكن انحياز الحكيمي لنص القراءة الفكرية التاريخية النقلية، والتقليدية، وليس لروح النص المتحرك، بل والواضح هو الذي جعله يبرر بتلك الصورة القوية ضرورة وأهمية تعدد الزوجات، بل وتقديمه، عشرات المحاججات الشكلية التاريخية للذهاب مع فكرة ضرورة تعدد الزوجات . وهو ما سنأتي عليه . وهنا تتجلى صورة الشيخ التقليدي بأقوى صورها إلى الدرجة التي فسر الآية حول الخلق " من النفس الواحدة" وعلاقة أدم وحواء، الصالح تأكيد أحقية الرجل بتعدد الزوجات[٨٣] ولا اتفق مع بعض من يرون ان الحكيمي يؤكد على أن الأصل هو في أحادية الزوجات، وأن الإستثناء للضرورة . ومصلحة المرأة ، و المجتمع في : تعدد الزوجات. " [٨٤]

واستطيع القول ان محاججات الشيخ عبد الله الحكيمي حول ضرورة ، وأهمية تعدد الزوجات هو الأصل ، والقاعدة التي دافع عنها ، وأن الاستثناء هو في الإقرار بأحادية الزوجات ، في حال عدم توافر القدرة ، والعدل اتفاقا مع النص القرآني ، قبل ألف خمسمائة عام . مع ان هناك العديد من الاجتهادات الفقهية المتقدمة حول هذه المسألة وفي مرحلة مبكرة . والمعتزلة نموذج حول ذلك ، مع ان الحكيمي يشير بصورة عابرة حول اجتهاد المعتزلة حول ذلك[٨٥] ولا

---

[٨٢] عبد الله على الحكيمي " دين الله واحد " صـ١٤٩ .

[٨٣] انظر حول ذلك قراءة عبدالله الحكيمي لهذه المسألة في كتاب " دين الله واحد" صـ١٤٨ ـ صـ١٤٩ .

[٨٤] انظر حول ذلك د. فيصل الحذيفي كتاب " الفكر السياسي اليمني المعاصر" ١٩٠٤ -- ١٩٧٤م ، رسالة دكتوراه في ٢٠٠٢ ، ٢٠٠٣م .

[٨٥] عبدالله الحكيمي " دين الله واحد" صـ٢٤٢ .

يمكن للمتابع لخطاب الحكيمي في هذه المرحلة، وتحديداً في كتابه " دين الله واحد " إلا ان يقرأ فقرات، هنا أو هناك تقدم رؤية فيها الكثير من التقدير لمكانه المرأة، واعتبارها النصف الآخر المكمل للرجل، وسأورد في هذا السياق واحداً من أجمل النصوص الأدبية والفكرية حول ذلك، حيث يقول " المرأة نصف الرجل، ولا يكمل الجسم الواحد إلا باجتماع نصفه الثاني إليه ، والمسلم يري نفسه مع ارتباط المرأة به ، انه جسم كامل ، وبغيرها لا يعد كاملاً ، وان يكمل حساً ، لا يكمل حقيقة ومعنى " [86] ،وفي موضع آخر يقول " فما الذي يجعلنا نحط من قدر المرأة ، ونهضم حقوقها ، ونضع من شأنها مادمنا نرى الله يخاطب الرجل والمرأة بخطاب واحد ، ويساوي بينهما في الحقوق ، والعبادة وفي كل حال وشأن " [87] ، إن تثبيت النصين السابقين للشيخ عبدالله الحكيمي ، وهما نصان يتحركان في الاتجاه المعاكس لخطاب الحكيمي - في هذه المرحلة - حول قضية الحجاب ، وتعدد الزوجات .. ، و هي من القضايا أو المسائل ، الإشكالية و الملتبسة - الخلافية - في الفكر الإسلامي في المراحل التاريخية المختلفة ، وحتى اليوم ، بل انه يمكنني ان أقول ان قضية المرأة هي من ابرز ، واخطر القضايا التي يمكن من خلالها قراءة ورؤية مدى تناقضات الرؤية ، والفكر ، في الخطاب التنويري العربي ، بل وفي الخطاب ، والقراءة الاجتماعية ، السوسيولوجية ، والسياسية ، والتاريخية العربية المعاصرة - الوطني ، والقومي ، واليساري ، والإسلامي - وهو ما سبق أن أشرت إليه في بداية هذه القراءة ، حول قضية المرأة ، وتناقضات الموقف منها ، في الفكر ، وفي الممارسة ، وفي الممارسة أكثر ، ولذلك عمدت إلى تثبيت نصي الحكيمي، أولاً حتى لا تختزل الرؤية الكلية للحكيمي - في طابعها الإنساني - حول المرأة ،

---

[86] عبد الله على الحكيمي " دين الله واحد " صـــ١٥٥ .
[87] عبد الله على الحكيمي " دين الله واحد " صـــ١٥٥ .

في موقفه من قضيتي الحجاب ، وتعدد الزوجات ، اللتان في تقديري حسم الموقف فيهما و منهما لصالح الرجل - جريا مع القراءة الفقهية السائدة - وضداً على حقوق المرأة في الممارسة الواقعية ، وهي ضد قضية ومصلحة المجتمع بالمعنى التاريخي ، أو بدلالة الزمن التاريخي ، والأمر الثاني للتأكيد على أن روية الحكيمي الفكرية ، الحوارية ، والمتسامحة ، والعقلانية ، البعيدة عن خطاب التكفير ، لا يمكن فهمها ، وقراءتها ، إلا في إطار البنية الإيديولوجية الدينية الإسلامية السائدة وليس بمعزل عن ذلك الإطار الأيديولوجي التاريخي ، وفي تقديري إن مخرجات خطاب الحكيمي ، ونصوصه الفكرية ، وقراءته الاجتماعية الثقافية وخاصة حول مسألة المرأة ، لا يمكن تفسيرها ، وفهمهما إلا باعتبارها نتاج لهذه العملية المعرفية ، والفكرية السياسية الواقعية ، والمركبة ، بل والمتناقضة ، في صورة ، تأكيد القراءة الفقهية التاريخية السائدة ، حول قضية الحجاب ، وتعدد الزوجات ، وهو من وجهه نظري أمر طبيعي ومفهوم ، ومن جانب آخر ، التزامه في بنيتي الرؤية الفكرية الواردة في ذلكم النصين المؤكدين لحق المرأة ، و الدعوة الصريحة فيهما للمساواة بين المرأة والرجل . وهو ما يجعلني أقول ، أو اقتنع ان للشيخ عبدالله الحكيمي في هذه المرحلة ، وخاصة حول هذه المسألة - مساواة المرأة بالرجل - رؤيتان ، رؤية نظرية مجردة ، أو فكرية عامة ، تحاول التحلل من سلطه الخطاب الفقهي المغلق ، وهو خطاب عام يقف مع المساواة العامة بين المرأة و الرجل ، وخطاب آخر خاص واقعي ملموس ، يصطف مع الرؤية الأبوية الذكورية مع أول احتكاك وملامسةٍ عملية لحقوق المرأة، وهو تأكيد يدور حول تناقضات بعض اتجاهات الفكر العربي الإسلامي التنويري حين يتماس مع قضية المرأة ، وحقوقها ، ومساواتها بالرجل . وختاماً لهذه الفقرة، سأضع بين ايديكم

محاججات الشيخ عبد الله على الحكيمي حول ضرورة وأهمية - إن لم اقل واجب - تعدد الزوجات ، فهو يرى ان من أسباب تعدد الزوجات ، كما حددت في كتاب " دين الله واحد " هي التالي : " الحروب المتتالية ، والأخذ بالثأر ، والإفراط فيه من اخص صفات العرب ..، وأن غريزة الانتقام تحرك أضغان القبائل فلم يكن يوجد بين جميع القبائل ، قبيلة واحدة دون ان يكون لها ثأر على غيرها ، فأفضى ذلك الى توالي الحروب بينهم ، والى قلة الرجال ، وكثرة النساء - واقتضت حكمة التشريع حينئذ - كما يرى - إلى إباحة تعدد الزوجات .. " [٨٨] ، و في موضع آخر يقول " أن الحروب قد فسرت الحاجة إلى تعدد الزوجات تفسيراً جلياً واضحاً " ، ويرى الشيخ الحكيمي " ان ألأمة الموحدة للزوجات تفنى أمام [٨٩] الأمم المتعددة الزوجات " [٩٠] ، ومن الأسباب لتعدد الزوجات في رأيه " هي الأمراض التي تطرأ عادة على النساء أكثر من الرجل في أيام الحيض ، والنفاس ، والحمل عند قرب الولادة ، و بعد الولادة ، الذي قد تبقي المرأة في النفاس إلى مدة شهرين (....) و في هذا كله كيف يكون أمر الرجل ، إذا لم يكن له إلا زوجة واحدة " [٩١] ، وفي موضع آخر يقول " إن تعدد الزوجات هو عين الرحمة ، بل عين الحكمة " [٩٢] ، ويرى ان من الأسباب لذلك هو حب الذرية عند الشرقيين ، وان من أسباب تعدد الزوجات عند الشرقيين هو " تزوج رب الأسرة صغيراً ، فلا يكاد يصبح تام الشباب ، حتى تكون زوجته الأولى ضعيفة و أصبحت أما لأولاد كثيرين فيضطر بحكم فتوته

[٨٨] عبدالله على الحكمي " دين الله واحد " صـــ٢٠٦ .
[٨٩] عبدالله على الحكمي " دين الله واحد " صـــ٢١٣
[٩٠] عبدالله على الحكمي " دين الله واحد " صـــ٢١٦
[٩١] عبدالله على الحكمي " دين الله واحد " صـــ٢١٦
[٩٢] عبدالله على الحكمي " دين الله واحد " صـــ٢٢٥

الـى الـزواج مـرة أخـرى ، بتحـريض الزوجـة الأولـى أو بموافقتهـا " [٩٣] ومـن أسباب تعدد الزوجات كذلك " إما بسبب إصابة المرأة بمرض مزمن ، أو مُعْدٍ ، أو زيـادة عـدد النسـاء علـى الرجـال ، ولكثـرة النسـل ، وتقويـة شـوكة الأمـة الإسـلامية "[٩٤] ، وهنـاك إشـارات أخـرى حـول ذلـك المعنـى ، منهـا الحـروب العالميـة ، وهـو يؤكـد انـه خـلال ربـع قـرن سيأخذ الاوروبيـين بنظـام تعـدد الزوجات " [٩٥].. ، وفي ضوء هذه الخلفية ، أقرأ خطـاب الحكيمـي حـول المرأة - في هذه المرحلة - في تفاصيله الصغيرة ، والجزئية - الحجاب ، تعدد الزوجات، التعليـم ، الطـلاق ، ...الـخ ، ولـذلك لا اسـتغرب تناقضـات الفكـر فـي خطـاب الحكيمي - حول مسألة المرأة في هذه المرحلة - فهو نتـاج ذلك التنـاقض ، بين مسـتوى الفكـر الإصـلاحي والتنـويري ، وبـين الواقـع المطلـوب إصـلاحه أو تغييره، ذلك ان الفكر الحي ، في واقع شديد التخلف ... ، يبقى مشدوداً بأواصر كثيرة تشده إليه وهو ما ينطبق على فكر النهضة العربية ، وعلـى فكر الأحرار اليمنيـين عمومـا ، فمـا بـالكم حـين يكـون الموضـوع المطـروح للتعـاطي معـه والبحث فيه، هو موضـوع المسـاواة بين الرجل والمرأة ، وهـو فـي الماضـي ، وحتـى اليـوم مـن القضـايا الإشـكالية ، الحساسـة ، والملتبسـة ، لـيس فـي عقـل الرجل ، بل وفي عقل المرأة ، وكذا فـي خطـاب الحكيمـي ، والمعارضـة ، ومن هنا فإنني لا استطيع ان احمل خطاب الحكيمي أكثر مما يحتمـل ، وكلنـا يعلـم ان الواقع العربي ، واليمني خصوصاً - شمالاً وجنوباً كان يغط في نوم عميق ، ولا علاقة له بالحياة ، والعصر ، وتحديداً في الواقـع اليمنـي فـي ظـل هيمنـة السلطة الاماميـة القروسـطية . أمـا موقـف الحكيمـي مـن تعلـم المـرأة ، فقـد كـان شـغله

---

[٩٣] عبدالله على الحكمي " دين الله واحد " صـ٢٣٠

[٩٤] انظر حول ذلك كتاب الحكمي " دين الله واحد " صـ١٨٣ صـ١٨٤

[٩٥] انظر حول ذلك نفس المصدر صـ٢٤٠

الشاغل و مثار اهتمامه ، ولا اجد من داع لمناقشة موقفة من تعليم المرأة ، فهو يدخل ويندرج ضمن دعوته التنويرية ، وتحركه المباشر لنشر التعليم وتعميمه في كل البلاد . ولن أتطرق لموقفة من الطلاق في كتابة المذكور ، فهو إعادة إنتاج للخطاب الفقهي في صورته العامة ، وليس فيه ما يستحق القراءة والبحث.

ب- المرحلة الثانية ،

في خطاب الحكيمي المُوَجَّه للمرأة

إن قراءة خطاب عبدالله الحكيمي على أي مستوى كان ، لا يمكن ان يتحقق إلا من خلال القراءة الموضوعية ، و التاريخية ، أي من خلال وضع الكتابة ، أو الخطاب في سياقهما التاريخي ، وتأطيرهما " الزمكاني " - وهو ما يستدعي تفكيك الخطاب الى مراحل ، ومتابعة الخطاب في ضوء ذلك ، فالحكيمي هو في الأخير نتاج البيئة الصغيرة التي نشأ وتكون فيها، على تنوعها و تعددها و خصوصياتها ، وهو ابن واقعة الوطني الكبير ، ولا ينفصل عن شرطة القومي العربي ، الإسلامي ، وهو خلاصة ونتاج مراحل تكونه في العصر ، الذي وجد فيه ، وأنتج فكره في سياقه . والحكيمي الشاب في الجيش البريطاني ، في المستعمرة عدن ، ليس هو الحكيمي في صورة الصوفي الثوري ، و الداعية الإسلامي التحرري في بلاد المغرب العربي ، وتنقلاته بين البلدان الأوروبية ، بحثاً عن نفسه ، وعن اسمه العربي الجريح ، حسب تعبير عبد الكبير الخطابي ، بحثه عن ما يريد في صوره حلم لم يكتشفه بعد ، كما ان الحكيمي وهو قائداً للجمعية الإسلامية العلوية ، بعد وفاة القائد الديني و السياسي الكبير ، احمد مصطفى العلوي ، هو حكيمي أخر بمواصفات ذاتية قيادية

وإدراكية مختلفة ، و الحكيمي بعد استقراره في بريطانيا ، ساوث شيلد ، ثم في كارديف هي - رحله أو مرحلة أخرى ، كما ان الحكيمي بعد عودته الى عدن ، والى قريته في شمال الوطن - في محاولة للاستقرار والعمل - وتأسيسه للزاوية الإسلامية العلوية ، والمدرسة في عدن ، وفي منطقته الاحكوم ، و تجربته القاسية مع الإمامة ، ومن ثم فراره الى عدن ، ومشاركته البارزة في تأسيس حزب الأحرار اليمني عام ١٩٤٤م ، هي مرحلة نوعية جديدة أخرى في مسار تطوره الفكري ، و السياسي ، والتنظيمي ..، وعلى ذلك لا يمكن قراءة الحكيمي، رجل دين ، أو صوفي ، أو رئيس جمعية أو زاوية إسلامية علوية ، أو قائد سياسي ضد الاستبداد من اجل الحرية ، أو باعتبارها فقط رئيس تحرير صحيفة ، ومن هنا أهمية التأطير التاريخي لكل هذه المراحل ، ووضعها ضمن السياقات الذاتية الخاصة بها ، وفي الإطار العام المكون و الجامع لها ، الذي مارس من خلاله عبدالله الحكيمي نشاطه ، و كفاحه السياسي ، واقترح هنا تقسيم كل ذلك الى مرحلتين ، تحتويان في إطارهما كل تفاصيل و حيثيات السياق الخاص ، والعام، لرحلة بحث الحكيمي عن نفسه ، وعن الوطن ، والواقع ، وعن الآخرين من حوله داخل الوطن ، أو في خارجة ، تاركا فترة وجوده الأولى في قريته ، أو في المستعمرة عدن خارج نطاق ذلك التأطير - على أهمية بعض التفاصيل الصغيرة فيها - مفترضا أن تشكله وتبلور صورة اسمه ، وملامح شخصيته ، في المرحلة الأولى ، إنما بدأت مع بداية علاقته وتعرفه بالفكر الديني السياسي التحرري والمقاوم ، في بلاد المغرب العربي ، وهنا يكفي القول ان عبد الله الحكيمي كان قريباً وعلى صلة مباشرة ، بأهم الأسماء القومية العربية والإسلامية التحررية في المنطقة العربية ، بشقيهما الديني السياسي ، والمقاوم العسكري، والآخر الفكري الثقافي السياسي في

صورة كوكبة التحرر الوطن العربي ، ضد الاستعمار مثل : عبد القادر الجزائري ، عبد الكبير الخطابي قائد ثورة الريف في المغرب العربي ، وعمر المختار ، والأستاذ شكيب ارسلان أمير البيان العربي ، و محمد على مكي ، وغيرهما ، هذا إلى جانب العلامة و الأستاذ احمد مصطفى العلوي ، ومحمد البشير الإبراهيمي ، وفي هذه المرحلة اكتملت صورة الداعية ، و اسم الشيخ ، و هي كما ألمحنا ، في سياق البحث - في الموضوع الذي بين أيديكم من الكتاب - تشكل المرحلة الأولى من حياة الحكيمي .

والمرحلة الثانية ، التي أثرت ، في قناعاته ، ومسار تكوينه الفكري والسياسي ، إنما بدأت ملامح خيوطها الأولى مع فراره من قريته في شمال الوطن ، إلى المستعمرة عدن ، و بداية مشاركته الكبيرة و البارزة في تأسيس حزب الأحرار اليمنيين ، عام ١٩٤٤م ، والجمعية اليمنية الكبرى بعد ذلك عام ١٩٤٦م . وقرار عودته إلى بريطانيا للعمل من هناك - وفي تقديري أن المرحلتين متداخلتين ومترابطتين خاصة في الناحية السياسية ، أي ليس بينهما سور صيني ، أو تصور أن هناك قطيعة فيما بينهما ، قدر ما هو تواصل واستمرارية في سياق صيرورة حركة الذات في تفاعلها مع الواقع في تحولاته المادية الملموسة ، ومع هذه المرحلة في تقديري يمكن القول أن منازع تفكير سياسي جديد بدأت تتشكل وتظهر في بنية خطاب الحكيمي ، وفكره السياسي على وجه التحديد ، وبالعودة إلى مراسلاته [٩٦] أو خطاباته للإمام يحي حميد الدين ، وولي عهده احمد بن يحي حميد الدين ، وسيوف الإسلام الآخرين ، ستجد ان هناك خطابا فكريا وسياسيا جديداً ، بدأ يظهر ، ويعلن عن نفسه ، في خطاب

[٩٦] و هي مجموعة رسائل او خطابات أرسلها الحكيمي ، للإمام يحي ، وولي عهده احمد ، و سيوف الإسلام الآخرين ، موزعة على أعداد صحيفة السلام ، و يصل مجموعها الى تسع خطابات .

الحكيمي، ولا أرى في تأسيس صحيفة السلام في بريطانيا ـ كارديف ـ سوى نتاج سياسي لهذه المرحلة ، أو الرحلة ، ... ، وكل مرحلة لها شروطها الموضوعية ، وخصائصها ، ومفاعيلها الذاتية : الفكرية ، والسياسية ، والتنظيمية ، ولها كذلك ، أدواتها ، وطرائق وأساليب عملها ، وكفاحها ، وما يوحدهما معا ، إنما هو المنهج الإصلاحي ، التنويري ، وصولاً إلى فكرة التغيير ، بل والى طرح و إعلان مفهوم الثورة كما ورد في خطاب الأستاذ عبد الله على الحكيمي ، في المرحلة الأخيرة من حياته ، وقبل إغتياله واستشهاده مسموماً ـ وهو يحث مستقل ـ وفي هذه المرحلة تغلب الفكر السياسي المدني الحديث ، على الخطاب الفكري الديني التـ دي ـ بدرجة واضحة، وتبلورت بصورة جلية وواضحة صورة الأستاذ واسم المثقف العضوي ، واستطيع القول ان الحكيمي تحديداً ، وحركة الأحرار في أسمائها الكبرى قد أسهموا بصورة حقيقية في توسيع المجال السياسي ، ودائرة الفعل السياسي الحديث ، فكر الاستنارة العقلية ، والمدنية ، والديمقراطية ومفاهيم الحرية ، والمواطنة ، والدولة الحديثة ، والحوار ، والنقد ، والتسامح ، خصما على الفكر الاستبدادي الديني وليس مصادفه ان تكون افتتاحية العدد الأول من صحيفة السلام هو المقال ، أو البيان الافتتاحي بعنوان " آن لك سيدتي [٩٧] " وهو بيان فكري و سياسي "استراتيجي" ، يعلن انحيازه الواضح والصريح ، ودون أي مواربة مع قضية المرأة و حقوقها السياسية ، والمدنية . وعلى قصر المقال أو البيان السياسي التاريخي ، فإن محتوياته ، و مضامينه يمكن ان تكون مشروعا لكتاب، أو خطاب يحدد مرحله جديدة في علاقة الحكيمي و رؤيته لقضية المرأة. وحين أقول إننا أمام مرحلة جديدة نوعية في خطاب الحكيمي ، لا اقصد

[٩٧] افتتاحية العدد الأول بعنوان " آن لك سيدتي " بتاريخ ١٩٤٨/١٢/٦م ديسمبر العدد رقم (١) الموافق ٥ صفر ١٣٦٨ هـ .

بذلك رؤيته الفكرية السياسية تجاه قضية المرأة فحسب ، وإنما مرحلة جديدة في المسار العام لخطابه السياسي ، والاجتماعي ، الوطني ، والقومي والإنساني وحتى لا يتشعب الموضوع خارج نطاق ما هو مرسوم له ، اجد نفسي هنا مضطرا ، لان اعرض عليكم و من خلال العدد الأول نفسه ـ كذلك ـ بعض ملامح هذا التوجه الفكري و السياسي الجديد . ففي العدد الأول المذكور هناك " بيان سياسي أخر " بعنوان " رسالة السلام " ، وهو تأكيد عميق أخر ، على أننا بصدد مرحلة نوعية جديدة في الفكر السياسي اليمني المعاصر ، أقول فكر سياسي جديد دون أي مبالغة في ذلك ، و" رسالة السلام " هي اصدق تعبير عن التوجه العام لهذه المرحلة ، في فكر و خطاب الحكيمي على وجه الخصوص ، فالرسالة تقول " الدعوة " إلى الإصلاح الاجتماعي في كل مناحيه. إلى الإصلاح الذي يعمل على التقارب بين الطبقات ، و ان شئت فقل على إزالة الفوارق التي تقف عقبة كأداء في سبيل تفاهم الطبقات المختلفة ، وتعاطفها ، وتعاونها " [٩٨] ، و هي رؤية اجتماعية ، طبقية ، موضوعية علمية ، تاريخية ، تعني ان الأستاذ عبد الله على الحكيمي كان يمتلك حساً اجتماعيا راقيا ، و رؤية اجتماعية سياسية موضوعية للتاريخ الاجتماعي والسياسي ، حين يرى ان الفوارق بين الطبقات هي سبب كل المشاكل والعداوات ، أو عدم التعاطف والتعاون فيما بين الطبقات ، وهو هنا لا يدعو الى إذابة الفوارق بين الطبقات كما ورد في فكر ثورة ٢٣ يوليو المصرية ، وإنما الى إزالة الفوارق نهائياً باعتبارها سبب المشاكل ، و الحكيمي بإعلانه ذلك سبق بأربع عشره سنه إعلان أهداف ومبادئ ثورة ٢٦سبتمبر ١٩٦٢م . وهي رؤية متقدمة ، على فكر الأحرار اليمنيين كله . والفقرة التالية تصب في الاتجاه الفكري والسياسي نفسه

---

[٩٨] عبد الله على الحكيمي " صحيفة السلام " تاريخ ٦ ديسمبر ١٩٤٨م العدد الأول .

حين يدعو الى " نشر الثقافة العامة ، حتى لا ينالها غني لغناه ، ويحرمها فقير لفقره ـ ويقول ـ ندعو الى الثقافة العامة بأوسع معاني الكلمة ، لأنها كانت ومازالت عدة المرء في سعيه ، والسلاح الوحيد الذي تتفاضل به الشعوب ، من يملك الثقافة : يسعد، ويسبق ، ويسد، ومن تخطئة الثقافة يشقى ويتخلف ، ويستعبد ... ، وفي السياق نفسه يدعو الأمم حتى الكبيرة منها الى التكتل ـ ويقول ـ لدينا الآن الكتلة الغربية ، والكتلة الشرقية ، ولا سلامة للشرق العربي ، إلا إذا ظهر في شكل كتلة تعمل بقلب واحد ، و تصدر سياسة واحدة ، ذلك هو ضماننا في البقاء في عالم تكتنفه الأعاصير والأنواء (....) وهو يدعو كذلك . إلى سياسة ديمقراطية على أسس صحيحة ـ لاحظوا معي عبارة على أسس صحيحة ـ ويؤكد على أهمية نشر ووضع الأدب العربي في وضعه الصحيح ، (...) تشيع منه نسائم الحرية ، والقوة والشهامة ، والمروءة ، والفن الأصيل ـ الى ان يقول ـ كفى دموعاً وتخنثاً أو ميوعة ، تضاؤلا و ضعفاً..." .[٩٩]

والخطاب السابق هو في تقديري بمثابة رؤية برنامجية ، استراتيجية ، لحركة سياسية ، ولمرحله تاريخية كبيرة ، ما تزال العديد من بنودها وأهدافها ، ومبادئها ، أسئلة وقضايا مطروحة وملحة في مرحلتنا الراهنة ، بعدما ينيف على نصف قرن ، بل أن بعض تيارات الفكر السياسي العربي ، واليمني المعاصر ، تطرح أقل بكثير ، من مطالب وأهداف الحكيمي الواردة في بيانه أو برنامجه بعنوان " رسالة السلام " وفي هذا البيان الذي افتتحه بتلك الرؤية الاجتماعية الطبقية الواضحة والمحددة ، أكد على أن تدعيم الجامعة العربية ، إنما يتحقق من خلال الوحدة بين الشعوب ـ وليس الدول ـ ، مشيراً إلى كتلة

---

[٩٩] عبدالله على الحكمي " صحيفة السلام " نفس المصدر صفحة رقم (٣)

الشرق العربي ، مايهمني تأكيده هنا ، ان مرحلة جديدة فكرياً وسياسياً ، وكفاحياً بدأت تظهر في جغرافيا الفكر - السياسي اليمني المعاصر- يمسك رايتها ويقودها ويؤسس لمنهج عملها وحركتها ، الأستاذ عبد الله علي الحكيمي، وليس دقيقاً قول البعض أو أستنتاجهم من أن الحكيمي انشأ صحيفة السلام ، بعد سقوط انقلاب ١٩٤٨م حتى تتحول إلى منبر للدفاع عن الأحرار اليمنيين في الداخل ، ولإيصال صوت الأحرار اليمنيين - المعارضة السياسية - الذين يتعرضون للإعدامات في الداخل إلى العالم الخارجي ، فالأساس لتأسيس الصحيفة هو أن مرحلة جديدة استكملت أبعادها ، وملامحها ، ورؤاها ، في الفكر ، والسياسة والتنظيم ، وطرائق العمل ، وكان لابد من إعلان هذا الشكل ، والفكر عن نفسيهما ، وذاتيهما ، وكانت صحيفة "السلام" هي الوسيلة والأداة في إعلان ذلك التوجه الفكري والسياسي عن نفسه ، ولا خلاف بعد ذلك في أن " السلام " الصحيفة تحولت إلى منبر ،وصوت للمعارضة السياسية اليمنية في سجون الأمام ، وفي كل الداخل ، ومن أن الصحيفة لعبت دوراً كبيراً في الحد من الإعدامات التي كان مرسوما لها ان تطال الجميع . وستجدون أني أسهبت قليلاً في عرض هذه الخلفية الفكرية السياسية والتاريخية لهذه المرحلة وفي هذا القسم من الخطاب ، لأنه من غير الممكن أن تأتي المقالة " الإستراتجية " والبرنامجية حول المرأة بعنوان " آن لك سيدتي " ، بدون قراءة الخلفية التي تعمدنا وبإصرار على تقديمها ، ذلك انها تساعد في إنارة وتوضيح الإطار المعرفي ، والفكري السياسي الحاكم والناظم لظهور مقاله "آن لك سيدتي " ، أو المناخ الفكري والسياسي العام ، الذي جاءت المقالة في سياقه وإطاره ، ...، وهي فترة ميلاد ومخاض أخذت فيه أبعادها ، ومداها ، الذاتي ، والسياسي ، والفكري ، أعلن بعدها أو خلالها الأستاذ ، والمثقف الحديث تجاوزه التدرجي

لاشتراطات الشيخ ، [١٠٠] ، وافهم ماجرى ان الأستاذ والمثقف الحديث لم يأت من فراغ ، وبعيداً عن المناخات ، الثقافية والفكرية والسياسية لتكريس حضور الشيخ ، وهو ما يقودنا إلى القول ان الأستاذ ، والمثقف الحديث ، خرج من معطف الشيخ ، ولم يتحلل نهائياً أو مطلقا من اشتراطات الشيخ وهي معادلة تعكس واقع التحول البطيئ والتدرجي والقاسي في عملية التحول أو الانتقال ، بسبب أن الشروط الاجتماعية والموضوعية التاريخية لم تلغى ولم يتحقق تجاوزها في الواقع بل هي مستمرة في فرض اشتراطاتها ، وعنف تعبيرها عن نفسها حتى والحكيمي والآخرين، يقيمون ويعيشون في أوروبا أو خارج اليمن ، .. ، لقد اتسم خطاب الحكيمي في هذه المرحلة بالصفاء الذهني وبسلاسة اللغة وحداثة الرؤية المتحللة - من اشتراطات روحية الشيخ – بدرجة كبيرة - تراجع معها منطق الخطاب التعبوي ، الدعوي في سياقاته الأولى ، مقتربا من لغة وبنية الفكر السياسي الحديث مع احتفاظه بقوة الفكرة وصدقها ، ولكن في صياغات خطابية فكرية ، وسياسية جديدة وحديثة في الرؤية ، والفكرة ، وفي أسلوب الخطاب فهو يفتتح خطابه أو بيانه الموجه للمرأة " أن لك سيدتي " إلى كل العرب ، ولا ينحصر في حدود المرأة في اليمن ، لاستشعاره خطورة استمرار وضع المرأة على هذا الحال ، فهو يقول " آن لك أيتها الفتاة العربية أن تستيقظي ، آن لك أن تهبي من سباتك العميق ، من هذا السبات الذي طال حتى كاد يعد موتا (...) آن لك أن تتمردي على تلك القيود ، والأوضاع التي تلغي

---

[١٠٠] إن فكر مثقف التنوير في صورة خطاب الحكيمي ، والاحرار الدستوريين ، كان قد وصل إلى حالة قطيعة فكرية وسياسية مع الأيديولوجية الإمامية ، وتحديدا مع قيام " حزب الأحرار " وصحيفة " صوت اليمن " والميثاق الوطني المقدس ، والتي بلغت ذروتها مع تاسيس صحيفة السلام ، التي معها استكملت حالة القطيعة مع الأيديولوجية السياسية الثيوقراطية الإمامية . تأكد معها حضور المثقف الحديث ، بديلا عن صورة الشيخ التقليدي .

وجودك ، وتنكر عليك حقك في التعليم .. فتمسكي به ولا تساومي فيه " [١٠١]، إنها صرخة قوية ، وخطاب رافض حقيقة للأوضاع القائمة ، فيه استنهاض تحرري ، وقومي إنساني ، فيه نقد شديد لحالة المرأة ، وللأوضاع الاجتماعية ، والسياسية ، والشروط المتخلفة التي جعلت المرأة في هذا الوضع الذي يتساوى مع الموت ، هي دعوة مباشرة وصريحة لفظا ، ومعنى ، بل هي دعوة مباشرة لإعلانها تمردها على القيود والأوضاع والقيم السائدة ، وهو تحديد دقيق لأسباب تخلف المرأة ، وإلغاء وجودها الفاعل في المجتمع والحياة ، .. ، في حقها لكل ما يحررها من وهدة التخلف الفاجعة . إن ما يحمله نص " آن لك سيدتي " هو دعوة عميقة قوية من الداخل ، تهز أسس بنيان الخطاب التقليدي الرسمي المتحجر حول المرأة ، خطاب يتجاوز سقف العديد من التابوهات الأيديولوجية السائدة ، ويقفز إلى مستوى أي خطاب تحرري تنويري حول المرأة في أي مكان من العالم ، إن القيمة الجوهرية والعميقة لنص " آن لك سيدتي " ، هو أنه نص تنويري بامتياز ، نص مبكر في دعوته لتحرير المرأة على المستوى اليمني كله شمالاً وجنوباً . نص استباقي ، فيه استشعار فائق بلا إنسانية الواقع القائم ، مع أن قضية المرأة في حينه لم تكن ثمرة حاجة حقيقية وملحة ، أو أن هناك امرأة يمنية تبحث عن هذا الحق الذي أكده الحكيمي في خطابه - خاصة في ظل النظام الإمامي - وهنا يكمن العقل التنويري عند الحكيمي ، وهو ما يجعلني أقول إنها دعوة مبكرة لتحرر المرأة . والفارق بين نص " آن لك سيدتي ، ونص الحكيمي في المرحلة الأولى ، في كتاب " دين الله واحد " إنما يتمثل في أن كيمياء النص في " آن لكِ سيدتي " يختلف إن لم اقل يتناقض مع نص المرحلة الأولى ، فهو نص تحرري مفتوح ، نص

[١٠١] عبدالله علي الحكيمي " صحيفة السلام " ٦ ديسمبر ١٩٤٨م عدد رقم (١)

متحرك، هو ليس نص أول ، نص جواب مطلق ، هو نص سؤال ، يبحث عن سؤال مغيب ، وهو في الأصل نص بشري ، واقعي ، - كما سيتضح من القراءة – نص حواري قابل للنقد والمساءلة ، ولا يضع نفسه فوق الزمان والمكان ، باختصار هو ليس نص مقدس ، ولا مفصولاً عن الواقع والحياة المتجددة ، بل هو نص آت من الحياة في صيرورتها ، وللحياة ، ومن احتياجات ، وضرورات تقدم هذه الحياة ، هو نص متحرك وليس ساكن ، وهنا يكمن الفارق النوعي بين النصين .

هو نص أنتجته ليس شروط الزاوية الصوفية – التي خفت دورها بعد ذلك .. بل شرط الحزب السياسي الحديث ، شرط الصحيفة الحديثة المتجاوزة بالفعل لصحيفة " صوت اليمن " الصحيفة التي أسست لفضاءات جديدة من الحرية ، حرية الرأي ، وحرية التعبير ، وطرحت آفاق مشروع فكري ، سياسي ، وعملي جديد ، إن نص آن لك سيدتي ، يحمل في طياته أسئلة مفتوحة لقراءة الواقع المشخص الملموس ، بأسئلة نقدية ، وإجابات مفتوحة ، ولا نهائية ، ليس فيه إجابات قطعية إطلاقية قادمة من عقل الماضي . وفيه يقول " إن نصيبك من المشاركة في الحياة الاجتماعية مثل نصيب الرجل تماماً ، فلا تدعيه يطغي على نصَيبك ، وأن حظك من الحرية ، والاستقلال في الرأي مثل حظه في ذلك مثقال بمثقال ، فإياك أن يحيف حريتك ، أوأن يقضي على استقلالك ، عليك أن تبرزي إلى المجتمع كما يبرز ، وأن تمارس من الأعمال مثل ما يمارس وان تخطي وإياه جنبا إلى جنب ، في كل شأن من شؤون الحياة حتى لا يكون هناك سابق ومتخلف ، أصيل وتابع ، ادعوك إذن إلى ترك حياة العزلة والانكماش في عقر الدار ، ادعوك إلى التعاون مع أخيك في عصر صارت فيه الحركات

التعاونية ، والمبادئ الاشتراكية القوة الفعالة المؤثرة ، لست أنكر عليك يا سيدتي انك قد نهضت ، ولكن نهضتك الحالية لا تزال قاصرة محدودة ، ونحن نريدها لك نهضة شاملة لا حدود لها ، ولست أنكر أن الأقطار العربية قد بدأت منذ عشرات السنوات تفتح لك أبواب مدارسها وجامعاتها للتعليم ، ولكن نسبة المتعلمات من بنات جنسك يا سيدتي نسبة ضئيلة ، ونحن لا ندعو إلى زيادة نسبة المتعلمات فحسب ، ولكن إلى ترقية نوع التعليم في معاهد البنات " .[١٠٢]

ولا أبالغ حين أقول إنني أمام نص فكري إبداعي من كل النواحي ، من ناحية الرؤية ، والأفق الإنساني الرحب ، ومن ناحية المسكوت عنه ، وغير المفكر فيه ، ومن حيث الأسلوب ، واللغة ، ومن حيث الفكر المستنير ، فهو خطاب مفتوح متحرر ، وكذا من حيث الموقف الصارم ، والصادم ، والمقاوم لثقافة الاستبداد والتخلف ، باسم الدين ، وهي دعوة صريحة بالحق الإنساني في المساواة التامة ، حتى يكتمل وجود الشرط الإنساني للمرأة ، الذي قهرته شروط الاستبداد الأبوية البطريركية ، طيلة قرون سحيقة ، وحتى اليوم – وهنا قيمة الخطاب وروعته – إن النص في مجمله هو تأسيس أصيل لفكرة الحرية ، والحق في الحياة ، هو مدخل نظري ، وسياسي ، وعملي ، وواقعي لفكر المساواة ، دعوة لتجاوز سقف الخطاب الإيديولوجي الذي حرم المرأة كل حقوقها ، وأقعدها في البيت ، من اجل تربية " الأفراخ الزغب "، وتهيئة السرير ، والطعام – حسب تعبير البعض – فأين نحن من خطاب أن مهمة ودور المرأة ينحصر في تربية الأفراخ الزغب ، والسرير ، وإعداد الطعام ، أو من قول الشيخ علي محمد باحميش القروسطي ، أو الشيخ الجليل محمد بن

---

[١٠٢] عبد الله علي الحكيمي صحيفة السلام ٦ ديسمبر ١٩٤٨ العدد رقم (١) .

سالم البيحاني التقليدي ، والمكرس للثقافة السائدة حول المرأة ، إن الحكيمي في النص السابق يطرح نفسه أستاذاً حديثا أو أستاذاً آخر للمرأة ، غير " أستاذ المرأة " التقليدي – في خطاب الشيخ محمد سالم البيحاني - أقصد كتاب البيحاني أستاذ المرأة - ، وهو خطاب يعلن تاريخياً بداية مرحلة ، وبداية اضمحلال خطاب مرحلة بالمفهوم الفكري والسياسي . هو تأسيس لبنية خطاب جديد ، يأتي في سياق رؤيوي شامل ، يقف مع قضية المرأة ولا يقتنع بما هو حاصل من تحرر شكلي ، ونسبي ، في بعض الأقطار العربية ، بل هو يدعو إلى نهضة شاملة لا حدود لها – حسب تعبيره – ان نص خطاب الحكيمي في " آن لك سيدتي "، بقدر ما يهتم بالكم ، والحجم في دخول المرأة إلى مجال التعليم ، والحياة ، فإنه يؤكد كذلك على النوعية ، والكيف ، زيادة عدد المتعلمات مهم ، ولكن الأهم هو نوعية التعليم ، وضرورة ترقيته ، ويشير إلى خطر تحول التعليم إلى ظاهرة كمية فقط حيث يقول " اسمحي لي ان أسجل هنا خطر الإسراف في هذا النوع من التعليم ، أن دام غاية لاوسيلة . أو ظل كل مثلك الأعلى لا جزء من مثلك الأعلى . قلت ان التعليم حق لك مقدس ، ولكن فكري طويلاً وعميقاً في نوع التعليم الذي يقدم إليك ، أو يراد ان يفرض عليك [١٠٣] "

إن تفكيك نص خطاب الحكيمي في " آن لك سيدتي "، يحتاج ليس إلى قراءة ، بل قراءات مستقلة عديدة ، إن لم اقل الى كتاب يدخل الى معاني ، ودلالات النص الفكرية ، والسوسيو / ثقافية ، والسياسية ، في ضوء حقائق الواقع العربي ، فكل فقرة في النص / الكتاب ، عبارة عن مبحث مستقل ، فليس مهما في خطاب الحكيمي ان تتعلم المرأة ، وتحصل على حقها في التعليم ولكن الأهم

[١٠٣] عبد الله علي الحكيمي صحيفة السلام ٦ ديسمبر ١٩٤٨م العدد رقم (١) .

هو الكيف ونوعية التعليم، إن الحكيمي لا يرى في التعليم بحد ذاته غاية ، بل يجب ان يكون وسيلة لتحقيق غايات متجددة دوماً ، حتى لا يتحول التعليم إلى مظهر خارجي ، شكلي ، والى شهادة تعلق على الجدار ، أو إلى وظيفة في أحسن الأحوال ، وهو يعلن بفكر واضح ومحدد خطر الإسراف في تحول التعليم الى غاية ، لا وسيلة ، وان يكون المثل الأعلى للمرأة ، وليس جزءاً من مثل أعلى ، وهي خطوة ، وفكرة متقدمة ليس على مستوى الخطاب السائد يمنياً وعربياً ، بل انه متقدم على خطاب التنوير العربي حول مسألة المرأة ، أي انه خطاب متقدم على فكر الأنظمة ، وفكر القوى الجديدة - في حينه - ، وهو يطالب المرأة ان يكون لها رأي في نظام التعليم ، وبرامج التعليم .. ، لقد أدرك الأستاذ عبد الله علي الحكيمي ، ان الإصلاح والتنوير لن يكون بدون المرأة ، بل من خلالها ومعها ، وانه لا يحق ان يبقى نصف المجتمع خارج دائرة المشاركة ، والفعل ، والإنتاج ، في الوقت الذي نتكلم عن الإصلاح ، والتجديد ، أو التغيير ، وحسب تعبير الحكيمي ، " أنت النصف الذي يفتقده ذلك المجتمع العربي ، وبدونك سيظل نصف مجتمع ، نصف منتج ، نصف متقدم " هذا إذا تقدّم ، والحكيمي ينتقد ، نظام الأسرة في المجتمع العربي ، ويراه متخلف وبدائي ، ولا يناسب حياة العصر ، مجتمع ليس فيه من الأسرة إلا الشكل ، والاسم ، وهو فارغ من المعنى ، ومن الدلالة الإنسانية ، مجتمع يخضع لنظام أبوي استبدادي ، أو وفق رأي الحكيمي أن الأسرة " ليس لها مدلول كامل في تصورنا (...) وكدت أقول ليس لنا فيها ، إلا شكلها ، واسمها ، ليست حياة الأسرة في شرقنا العربي حياة ديمقراطية ، فيها يتجلى نظام الطبقات الكرية . فيها الديكتاتور ، - لا حظوا أنه بدأ بالديكتاتور ، أي البطريرك - ، والمحظوظ المدلل ، والمهمل المزدري ، أو العامل المغموط حقه، والقاعد المشكور ، ثم

فيها القوة والضعف ، والغنى والفقر .. ، وغيرها من المتناقضات العجيبة ، التي تعيش تحت سقف واحد " [١٠٤] إن نص الحكيمي حول المرأة ، أو حسب تعبيره المفضل – سيدتي- الذي استخدمه حتى في كتاب " دين الله واحد " [١٠٥] – هو نص مفتوح ، متعدد ، كاشف ، ليس فيه ما هو مسكوت عنه ، هو قراءة سوسيولوجية قراءة فكرية ثقافية ، سياسية ، تاريخية ، للمجتمع ولمكانة الأسرة فيه ، هو نص تشريحي لواقع الأسرة في تركيبها المتناقض ، وهو في الأن ذاته قراءة تفكيكية لواقع نص الاستبداد في بنية الأسرة الأبوية العربية ، التي يتداخل في تشكيلها أزمنة متعددة ، متناقضة ، وجميعها تتعايش تحت سقف واحد ، ومبكراً – قبل نصف قرن – قدم الحكيمي أسباب تعثر وضع الأسرة العربية ومرجعاً ذلك إلى سببين " يرجع احدهما الى العامل الاقتصادي، والأخر إلى حظ المرأة من التعليم – ويرى الحكيمي – ضرورة أن تجلس المرأة في مكانها الطبيعي في ميادين العمل المختلفة ، ثم ان تتعلم التعليم الذي تتطلبه المرأة ووظيفتها في المجتمع ، وعن طريق الدخول في ميادين العمل المختلفة ، يتضاعف الإنتاج القومي ، وتنتعش اقتصاديات وطنك ، وعن طريق التعليم الصحيح يمكنك أن تؤدي دورك كزوجة ، وكربة بيت ، وكأم ، وكمواطنة صالحة ، ويومئذ يحين لنا القول ، بإن الأسرة التي هي وحدة المجتمع قد وجدت وجوداً يؤهلنا التطلع إلى مستقبل عتيد لشرقنا العربي "[١٠٦] ، ألم أقل أننا أمام نص مفتوح ، نص فكري ، برنامجي ، يحيط بالمسألة من جوانبها المتعددة ، وفي قراءة رؤيوية شاملة ، لا يبدو معه قوله أن المرأة نصف المجتمع ، قولاً خطابياً مهرجانياً ، للاستهلاك السياسي الجماهيري ، ولا شعاريا مجرداً، بل

---

[١٠٤] عبد الله علي الحكيمي بنفس المصدر

[١٠٥] عبد الله علي الحكيمي (دين الله واحد) ص ٢٠٨ – ص ٢٠٩

[١٠٦] عبدالله علي الحكيمي ((صحيفة السلام ٦ ديسمبر ١٩٤٨ العدد رقم (١)

هو يوصله برؤية إستراتيجية ، يربطه بالعملية الاقتصادية ، وبالعمل ، والإنتاج، عمل المرأة المنتج المباشر ، أنه نص حياة ، وتحرر ، وتقدم ، وهو خطاب متسق مع نفسه ، يحمل في داخله رؤية لإصلاح أوضاع المجتمع ، تقود إلى إصلاح أوضاع المرأة ، فلا يمكن إصلاح المجتمع بعيداً عن تصحيح وإصلاح أوضاع المرأة ، وقد وجدت هنا ضرورة إيراد وتثبيت فقرة مهمة من نص الحكيمي المذكور ، يتداخل فيه السياسي ، بالاقتصادي ، والاجتماعي بالتاريخي ، يتداخل فيه الداخل بالخارج ، الاستبداد الأبوي ، بالاستعمار الخارجي ، القهر الطبقي ، بالشروط الاستعمارية الخارجية ، نص يتوحد فيه كل ذلك ، ليكرس واقع إنتاج التخلف والاستبداد ، ويعوق تحرر المجتمعات والبلدان .

فهو يقول مخاطباً سيدته ".. قد تسألين كيف تدعوني للعمل مع الرجل جنباً لجانب ، وموارد الثروة في بلدنا محدودة ..، وأجيب بالقول بأن موارد الثروة في بلادنا محدده ، تصور خاطئ أو مغرض ، لا يوجد فقط إلا في أذهان المعوقين ، أو غير العارفين ، ان موارد الثروة في بلادنا ليست محدودة ، ولكنها مجهولة ، هذه الموارد المجهولة ، لا المحدودة ، يعرفها الأجانب فيفدون إليها من أقطار الدنيا منقبين ، مستغلين ، يخرجونها من بطون الأرض ننظر إليهم في دهشة وحيرة ، وعن طريق هذا الاستغلال يتحكمون في اقتصادياتنا ، ومن هذه الثغرة ينفذون إلى التسلط على سياستنا ، وحتى مستقبلنا ومصائرنا ، لا تؤمني إذن بهذه الأسطورة التي خلقها الأجنبي المستقل ثم دخل علينا بها على السنة غير العارفين ، السنة ذوي المصالح منا "[١٠٧] ، السنا هنا أمام نص نقدي

---

[١٠٧] عبدالله علي الحكيمي نفس المصدر

فكري سياسي استراتيجي - كما سبق ان أشرت - أمام نص برنامجي فكري ، وسياسي، ينطوي على قراءة واقعية سياسيه تاريخية ، للواقع ، وللمستقبل – تصلح لقراءة حالنا اليوم – إن مضمون هذا الخطاب يكشف لنا خطورة معادلة الاستبداد ، أو الاستعمار الداخلي ، والاستعمار الخارجي ، التي ما تزال مستمرة حتى اليوم ، وبشكل أكثر عنفا وخطورة ..، حين أقول أننا أمام نص إبداعي ، نظري ، فكري ،ثقافي ،سياسي، اقتصادي ،اجتماعي ، من خلال نص الحكيمي حول المرأة – أو سيدته – لا أكون قد تجاوزت سقف القول الحق إلى المجاز اللغوي البلاغي ، فهو خطاب يوضح ويكشف بجلاء خطورة ما نحن فيه من اغتراب وتبعية ، وجمود، وتحجر ، وتخلف ، وأنه بدون (العلم ، والعمل الصحيح للرجل والمرأة على السواء ، وبموازرة المرأة للرجل بجهودها في كل ميدان وبالإيمان القوي بأن صلاح أحوالنا ، ورقيها لن يكون إلا عن طريق أيدينا العاملة الدائبة ، وعقولنا المفكرة المبتكرة ، وعزائمنا التي تتحدى اليأس والفشل ، بكل هذه الأسلحة مجتمعة نستطيع أن نصحح في أذهان العالم تلك التهمة الظالمة التي يرموننا دائما بها ، في أننا شعب قد ران عليه الكسل " [108] ، إن خطاب الحكيمي في " آن لك سيدتي " ، هو دعوة صريحة وواضحة لإدماج المرأة في التنمية ، حسب تعبير الخطاب العولمي المعاصر حول قضية المرأة اليوم .

ولذلك فإننا حين نطلق على مقاله آن لكِ سيدتي ، أنه النص / الكتاب ، ومن أنه نص مفتوح ، إنما نعني انه ليس نصاً أحادي الرؤية ، ولا هو ساكن ، إنه نص حواري ، نقدي إبداعي نقدي للذات والواقع ، وللأخر ، يمارس نوعاً

[108] عبدالله علي الحكيمي صحيفة السلام ٦ ديسمبر ١٩٤٨م العدد رقم (١)

من النقد المزدوج أو المركب ، نص لا حدود أيديولوجية له ، هو ليس نصا مقدسا نهائيا ، وهو نص يحاول أن يتلمس الواقع في حركته ،وفي شروط تحوله، وهو صورة من صور الكفاح السياسي ، والاجتماعي ، نص موجه لاستبداد أبوي بطريركي ، ويحاكي بالنقد شروط خارجية ، استعمارية ضاغطة، في غياب أو ضعف الإرادة السياسية العربية ، وهو نص يبحث عن المعنى في نفسه ، وفي الواقع ، وفي الأخر.

وفي هذا الخطاب / النص ، نقرأ تحرك المعنى ، أو الفكرة ، بين العقلاني ، والعلماني ، تزاوج حذر ومتناقض للعقلانية ، بالعلمانية ، وفي إطار البنية الأيديولوجية الدينية الإسلامية ، وهو بحق نص تنويري عقلاني بإمتياز ، نص أو مشروع فكري ثقافي ، سياسي ، اجتماعي يضاد ويناقض – بدرجة متفاوتة – الايديولوجيه السائدة حول المرأة .وهو بدون شك نص استطاع ان يتحرر – بدرجة كبيرة – من سطوة الكتابة الفقهية التاريخية ، والتي تلغي الواقع ، وتعادي المتجدد في الحياة ، ان الحكيمي في نصه يسعى لتجاوز الايديولوجيه العربية السائدة في موقفها من المرأة ، وليعلن بوضوح حضور صورة المثقف المدني الحديث ، والنص في حقيقته يكشف جوهر الصراع ليس بين الشيخ التقليدي ، والأستاذ ، أو المثقف الحديث ، بل هو ينير واقع صراع المثقف الحديث ، والتنويري ، مع الشروط الاجتماعية السياسية التاريخية المولدة للاستبداد ، وإعادة إنتاج العلاقات الأبوية البطريركية .

لم يكن صدفة اهتمام وتركيز عبد الله الحكيمي على المدرسة ، والتعليم منذ مرحلة مبكرة وهو يؤكد للمرأة (تعلمي ،تعلمي ، تعلمي تعليما صحيحا ، لا تقعدي منتظرة أن يدخل عليك الطاهي بالطعام متى شاء له مزاجه ، فقد يقتلك

الجوع قبل أن يدخل ذلك الطاهي المنتظر ، هُبي أنت من مكانك ، وهيئ الطعام بنفسك لنفسك واستحثي الطاهي بشتى الوسائل حتى يدخل عليك بالطعام في الوقت الذي تشائين لا في الوقت الذي يشاؤه له مزاجه ، وليكن لك دخل ورأى فيما يضع لك من طعام [١٠٩] إن المدخل لتفكيك المشكلة وحلها يبدأ من الوعي ، والعلم ، والإعلان عن المشكلة ، وأسبابها ، وتحديد طرائق ووسائل المعالجة ، وكل ذلك لن يتأتى مع استمرار شروط القهر الاجتماعي ، والجهل ، والتخلف .. ، فالتعليم بمعناه الواسع ، هو المدخل ، والعمل المنتج أساس لذلك . والتعليم في نص الحكيمي ليس هو المدرسة فحسب ، أو زيادة نسبة إعداد المتعلمات ، بل في تحول التعليم إلى قضية سياسية ، اجتماعية ، تؤسس لفكرة التنوير ، والتقدم الاجتماعي ، فالحكيمي يرى تعليم المرأة مدخلاً لتحررها ، تحرر وعيها الاجتماعي ، تحرر وعيها السياسي ... ، وهو بوابتها للمشاركة الاجتماعية السياسية الفاعلة ، وإلى تغيير الشرط الاجتماعي من حول المجتمع.

إن فكرة التعليم لديه ليست محصورة في القراءة والكتابة ، أو في تلقي أصول التعليم التقليدي أو في " فك الحروف وتركيبها ، وأتقانا للإملاء ، والاستظهار ، بل اقترابا من الواقع ، أنفتاحاً على الحياة ، وتحرر من كتب تصف واقعا لم يلتق القارئ به ابداً " [١١٠] ، يرى الحكيمي في التعليم قوة تحويلية قادرة على التغيير ، بقدر ما يرى فيه قضية سياسية ، اجتماعية ، ثقافية، وطنية ، وقومية ، تاريخية ، لقد سعى الحكيمي مبكراً إلى ديمقراطية

---

[١٠٩] عبدالله علي الحكيمي نفس المصدر

[١١٠] د. فيصل دراج كتاب " قضايا وشهادات " كتاب ثقافي دوري ، ص٢٧ دمشق كتاب رقم (١) حول المدرسة التي أنشاها الحكيمي في قريته يقول مؤلف كتيب " في طليعة صحيفة السلام " التالي : " فقد كانت أيامه بالشيخ عثمان ، وباليمن – يقصد اليمن الشمالي - .. يعلم مع الأساتذة .. ويطعم الطعام للطلبة الوافدين .. والغريب أن طلابه يتقاضون منه مرتبات لآبائهم .. ليبقوا في طلب العلم لمنفعة أنفسهم .. " نقلاً عن كتيب " في طليعة صحيفة السلام " بقلم / عبد الله الموفق ، الناشر شرف أحمد ، ويقال أن المؤلف الحقيقي هو الشيخ منصور عبد العزيز بن نصر صـ٢٥ ، وفي الكتيب يشير إلى أن مدرسة الحكيمي في قريته هي على منوال المدارس الرسولية ، في عهد بني رسول .

التعليم للجميع ، وديمقراطية الاسرة والمجتمع ، حين أسهم بماله الخاص في بناء المدرسة الحديثة المستقلة ، الحديثة في مضمونها التعليمي ، قياسا إلى واقع التعليم في فترة الامامه ، وكان بذلك يسعى إلى منع احتكار الثقافة ، والتعليم ، ومنع احتكار المعرفة ، وفي سلوكه ذلك كان يعكس روحية وشخصية المثقف الحديث ، ومسؤوليته الفكرية ، والسياسية ، والأخلاقية ، وهو ما تجسد في مجمل سلوكه الخاص ، والعام – وهو الذي اكتفى بزوجة واحدة في حياته – وكذا في سلوكه العام في دفاعه عن حق الشعب في التعليم ، والثقافة ، إن نص آن لك سيدتي ، لا يمكن اختزاله في انه مقاله ، أو رسالة حول قضية المرأة ، ووضعها ، ودورها ، ومكانتها ، انه مشروع رؤية جديدة ، في النظر للذات ، والآخر ، والواقع ، والحياة ، هو قراءة في السياسة ، والثقافة ، والاقتصاد ، والمجتمع ، والتاريخ ،قراءة في الحاضر والمستقبل الذي يجب أن تحتل المرأة فيه المكانة اللائقة بها هو نص أدبي ، ثقافي ، فكري ، سياسي يعكس تعقيدات وتناقضات الواقع، فالحياة كما يرى الحكيمي " بطبيعتها معقدة ، وعلى المرأة أن تذللها ... ، وطريق الحياة وعر طويل ، فغنيا و أرقصا كلما أدرككما التعب بدل أن تتشاكيا ، وتتشاجرا... ، وكفى ما ذقناه في الأجيال السابقة من تفكك واختلاف وما منينا به من تخلف وضعف وكراهية لأنفسنا بسبب جهل أمهات الأجيال السابقة بواجباتهن ورسالتهن وأخيراً كوني مواطنة صالحة ، مواطنه تعرف أن تجعل من نفسها قوة فعاله مؤثرة في نهضة الوطن العربي ، إعلني عن وجودك . وارفضي أن تكوني كلا على مولاك ، وعبئاً على غيرك ، فتلك بعض مساوئ العبودية الماضية ، التي آن لك أن تتخلصي منها .. " [111]، إن نص الحكيمي هو دعوة صريحة لتجاوز النص الثقافي والاجتماعي السائدين ..،

---

[111] عبد الله علي الحكيمي نفس المصدر.

إنه انشغال بالواقع ، وبالمعنى ، وبالحياة ، انشغال بالمستقبل ، وبالإنسان الجديد إنه في الحقيقة دعوة للتخلص من إرث العادة المتخلف ، ومن مساوئ العبودية الروحية والثقافية التاريخية ، كما تقول خاتمه نص الحكيمي .

في آن لكِ سيدتي ينتصر الأستاذ عبد الله الحكيمي للمرأة بصورة جذرية ، وفي المرحلة الأولى حاول جاهداً أن يقدم صيغة إيديولوجية دينية توفيقية ، تلفيقية ، وفي تقديري ان الانتصار العظيم للرؤية الإسلامية العقلانية المفتوحة في عمقها الاجتهادي ، والتنويري ، إنما تحقق في خطاب آن لك سيدتي ، وليس في كتاب " دين الله واحد " ، الذي انحاز فيه للرؤية الفكرية ، والفقهية التاريخية أو للقراءة التاريخية . وهنا قد أجد نفسي متفقاً مع قول البعض بالنزعة الوسطية في خطاب الحكيمي تجاه المرأة ، على إنني أجد النزعة الوسطية [١١٢]، أو التوفيقية والتلفيقية قائمة وحاضرة فقط في بنية خطاب الحكيمي في المرحلة الأولى ، حيث أن الحكيمي أكثر انحيازاً للخطاب النقلي التي نشهد فيها انحيازاً واضحا للخطاب الفقهي التاريخي بدرجة اكبر ، ومن المهم الإشارة هنا ان الخطاب التقليدي حول قضية المرأة ينقسم إلى عدة

---

[١١٢] حقيقة أنني لا أميل مع استخدام الدكتور فؤاد البعداني حول مفهومه اللوسطية عند الحكيمي في موقفه من قضية المراة ، ولن كنت استحسنها كقراءة اجتهادية له توصف رؤية الحكيمي تجاه قضية المراة ، لأنني أجد الأقرب ان الحكيمي في المرحلة الأولى كان توفيقيا وتلفيقيا في خطابه الفكري حول المراة ، وكثيرا ما تعود القراءة الوسطية في مجال الفكر الى التوفيق والتلفيق للوصول إلى حاله بين بين ، ومع ذلك وكما أشرت في متن البحث / الكتاب ، ان الحكيمي في خطاب " دين الله واحد " كان أكثر اقتربا من الخطاب التقليدي حول هذه المسألة ، لأني على المستوى الفكري لا افهم كيف يمكن ان تكون الوسطية حول قضية المراة ، بين الانحلال والتبرج ، وبين دعاة الانغلاق ، وأجد نفسي هنا مضطرا لايراد فقرات من كتاب الدكتور فؤاد البعداني حول مسألة الوسطية في خطاب الحكيمي حول المرأة حيث يقول " .... ، وهذا الموقف الذي ينتصر فيه الشيخ الحكيمي للمراة ، إنما يدل على توازن ووسطية فكره ، والذي مثلما ..... وقف ضد دعاة انحلال المراة وتبرجها وسفورها ، وخوضها فيما لا يليق بأنوثتها ، فانه كذلك وقف ضد دعاة انغلاق المراءة وحرمانها من التعليم والعمل الذي يتناسب مع أنوثتها وإسهامها في بناء الخياة وإصلاح المجتمع " د. فؤاد عبده الحاج البعداني كتاب " الشيخ عبد الله بنِ علي الحكيمي " ١٩٠٠م ــ ١٩٥٤م فكرة الإسلامي وجهوده الإصلاحية " ص ٤٨٤ إصدارات وزارة الثقافة والسياحة ٢٠٠٤م .

خطابات ، على سبيل المثال خطاب الشيخ علي محمد باحميش ، وهو خطاب تقليدي مغرق في الجمود والتحجر والماضوية ، وهناك خطاب الأستاذ الشيخ محمد بن سالم البيحاني ، وله رؤية معتدلة نسبياً ، قياساً برؤية الشيخ علي محمد باحميش ، ومع ذلك لا نستطيع مقارنتها ومساواتها بخطاب الشيخ والأستاذ عبد الله الحكيمي . وهنا تكمن ميزه الحكيمي في المرحلتين الأولى ، والثانية ، حيث خطابه الموجه للمرأة ، وحول قضاياها ، وحقوقها . ومكانتها هو أعلى من سقف كل الكتابات ، سواء الصادرة عن الخطاب الابديولوجي الديني بمستوياته المختلفة ، أو في صورة خطاب بعض رموز الكتابة الجديدة ، وخطاب الشيخ والأستاذ عبد الله علي الحكيمي حول المرأة في المرحلتين صاغه وكتبه في ظل هيمنة إيديولوجية وثقافية وسياسية للخطاب الذكوري الأبوي الاستبدادي في واقع هيمنة خطاب " جمهرة كبيرة من علماء تلك المرحلة التي عاصرها الحكيمي ، - خطاب شبه إقطاعي ثيوقراطي كانت تلغي كيان وشخصية المرأة باسم الإسلام، بناء على فهم قاصر وجهل بين بمكانة ودور المرأة في الإسلام ، وتغييب لتاريخ المرأة المسلمة في العصور الأولى ، بدءاً من أم المؤمنين خديجة الكبرى رضوان الله عليها ، ومروراً ببقية أمهات المؤمنين ، ولا سيما عائشة بنت أبي بكر رضي الله عنهما، وغيرهن من الصحابيات ، ومن أتى بعدهن من النساء لعدة قرون . لقد تألم الحكيمي كثيراً ان تظلم المرأة باسم الإسلام ، وأن يلغى كيانها ، ويهمش دورها باسم الإسلام زوراً وبهتانا "[١١٣] ، وخطاب " آن لكِ سيدتي "، كان الرد المتجاوز في طابعة النقدي لكل الخطاب الإيديولوجي السائد حول المرأة ، ومع أن نص" آن لك سيدتي " هو مقالة، إلا أنها المقالة التي شكلت خطاب مرحلة كاملة في تطور

---

[١١٣] د. فؤاد عبد الحاج البعداني كتاب " الشيخ عبد الله بن علي الحكيمي " ١٩٠٠م – ١٩٥٤م فكرة الإسلامي وجهوده الإصلاحية " ص ٤٨٤ اصدار وزارة الثقافة والسياحة ٢٠٠٤م .

فكر الحكيمي خلال المرحلة الثانية ، وإذا كانت هناك قصيدة واحدة فقط في حياة شاعر كرسته وخلدته شاعراً ، في ديوان الشعر العربي ، فإن آن لك سيدتي هي المقالة التي شكلت مرحلة كاملة من خطاب الحكيمي حول المرأة ، بل يمكنني القول أنها المقالة التي مثلت حالة نقدية متجاوزه فكرياً ، وسياسياً مع خطاب سابق ، أقول ذلك لأنني لا استطيع القول إنها مثلت قطيعة ، حيث الفارق بين التجاوز الفكري النقدي ، والقطيعة كبير وأوسع من ان تحتويه حقيقة التحول ، أو الفارق بين المرحلتين . وتقديري الشخصي ان مقال ، أو خطاب " آن لكِ سيدتي " لم يكن لحظة عابرة في حياة ، وفكر ، وعقل الحكيمي ، بل هو تأسيس لمرحلة جديدة في فكره السياسي ، ورؤيته للحياة ، والإنسان ، والتاريخ، وليس للمرأة فحسب ، وهنا تكمن القيمة العميقة والجوهرية لخطاب " آن لكِ سيدتي "، وقد شنت حملة شعواء عليه من رموز الخطاب الديني المتحجر والمتخلف في صحيفة " الذكرى " العدنية [١١٤] التي اعتبرت المقال أنه " يدعو الفتاة المسلمة إلى الخروج على تقاليد الإسلام ، وأن المقال دس على السلام وعلى فضيلة الشيخ عبد الله الحكيمي ، وأن فضيلة الشيخ منزه من ذلك التهور الممقوت .. ويلفتون ذوي الغيرة الى أن المقال المذيل بإمضاء ورمز (ع . ع) لا يمكن ان يكون إمضاء الشيخ الحكيمي ، وينتقد المقال إتاحة الفرصة لصاحب ذلك الإمضاء والمقال ان يدس في السلام تلك الدعوة التي تنافي مبدأها ، ولا تتناسب مع المركز الديني المعترف به لرئيس تحريرها ، وان هذا أمر لا مناص من أن يتكرم صاحب الفضيلة بالإجابة عنه اقتناعا

---

[١١٤] المقال باسم الشيخ علي محمد باحميش في صحيفة " الذكرى " العدنية بتاريخ ٢٢ ربيع أول سنة ١٣٦٨ه الجمعة والمقتطفات من المقال أوردها الحكيمي في رده عليه في صحيفة السلام بتاريخ ١٧ فبراير ١٩٤٩م عدد رقم (١١) ص٢ السنة الأولى . ويذكر الأستاذ علي محمد عبده في كتابه " لمحات في تاريخ حركة الأحرار اليمنيين " الجزء الأول صـ٣٨٩ أن الإمام احمد ركز على عدن " وجند أذنابه لتكون مركزا لأعلامهم المؤيد له والمعارض للأحرار ، فاصدروا جريدة " الذكرى " في عدن ... " صـ٣٨٩ وهي عمليا الجريدة التي ردت على خطاب الحكيمي حول المرأة ويرأسها علي باحميش .

وتطمينا لأخوانه أهل الحمية والغيرة على تقاليد الدين ... "[115] ، وفي صحيفة السلام يرد الحكيمي على طلبهم بالرد والإجابة على الطلب والمقال ، بعد أن يوضح ان المقال لكاتب آخر ، ولا يقر بان الإمضاء يعنيه مباشرة ، ولكنه لم يتخل عن صاحب المقال ، ولا عن مضمون ما جاء فيه ، فهو في رده يشيد بكاتب المقال وبدوره ، ومكانته ، وعلمه ودينه ، وحرصه على الإسلام ، مدافعا عن ما جاء في المقال – الرد طويل جيداً – ويقول عن الكاتب انه لم يدع إلى شيء ابتكره واحدث بنفسه ، ثم قام يدعو الفتاة إليه ، إنما هو تكلم عن أمر واقع ، وحيث كان الأمر واقعا فهو قد دعى المرأة إلى حسن السيرة والقيام بالواجب قياما مرضيا ، بعيداً عن التهور والانحطاط – إلى ان يقول – وأنا بهذا لم أكن أدافع عن الكاتب ، فهو لا يحتاج إلى من يدافع عنه ، وفيه الكفاءة الواسعة ، وإنما أردت التنبيه إلى عرض الكاتب ، وإعادة القراءة إلى تصحيح نظرتهم ، أما كيف تسنى " للسلام " أن تنشر ذلك المقال أو غيره مما قد نشر أو سينشر في المستقبل ، فإن ذلك مما لا يقدح في مكانه " السلام "، أو يحمل علينا أننا ندعو الفتاة المسلمة إلى الخروج على تقاليد الإسلام لمجرد نشر المقال، ويؤكد الحكيمي قائلاً " وكل مسؤلية يتحملها صاحب كل صحيفة إنما تنحصر في ارتكاب مخالفة القانون ، وكل ما يعد محضوراً... ، وقد يكون مفيداً للناقدين والمنتقد عليهم ، فقد يتضح الخطأ وتعود الأمور إلى نصابها...) إلى أن يقول " إننا لن نتخلف عن نشر اي مقال يرد إلينا ما لم يكن مخالفا للأدب ، والقانون ، عملاً بحرية الصحافة والنشر [116] " ، كما جوبه مقال " آن لكِ سيدتي " بحمله سياسية وإيديولوجية دينية من قبل بعض الجماعات السياسية وباسم الدين -- من أعوان الإمام في بريطانيا – حيث تم التشهير بالحكيمي دينيا

[115] عبد الله علي الحكمي صحيفة السلام نفس المصدر .
[116] نقلاً عن السلام الصحيفة عدد (١١) ١٧ فبراير ١٩٤٩م السنة الأولى .

وتصويره خارج على الدين من " قيل المتزمتين والمتشددين – حسب قول عبدالرحمن الحكيمي – والذي صادف هوىً في نفوس البعض لا حرصا منهم على المرأة ، فهم ينكرون حقوقها في الحياة والتعليم ، أو العمل .... "[١١٧] وهو دليل على أن خطاب " آن لكِ سيدتي " شكل موقفاً فارقاً ، فكرياً ، وثقافياً ، وسياسياً ، مع الخطاب الأيديولوجي السائد حول المرأة . بل ومع خطابه نفسه في المرحلة الأولى ، ولذلك جوبه بالنقد ، والتحريض السياسي باعتباره مؤسساً لرؤية بديلة ليس حول المرأة فحسب ، بل رؤية بديلة شاملة في نظرته للحياة ، والإنسان والتأريخ. وهنا يكمن السؤال الحقيقي لتفسير الحملة ضد الحكيمي ، ولتحديد الفارق النوعي بين المرحلتين في خطاب الحكيمي حول المرأة .

إن خطاب أو نص " آن لك سيدتي " يرفع بقوة دور صوت العقل ، والتاريخ في النص ، ويقدم قراءة مغايرة ، هي تجسيد لروح العصر ، بدلاً عن روح النص في سكونه . هو اجتهاد ، وتأويل ، وعقل ، ودعوة لفعل الناس في التاريخ .

خطاب " آن لك سيدتي " هو نص متحرر من كل جمود ، ووثوقية ، وانغلاق . لذلك تم الهجوم والاعتداء عليه كخطاب وشخص ، إنه حقيقة دعوة إلى نهضة نسوية شاملة ، فيه كشف مبكر للمسكوت عنه في الخطاب السوسيو / ثقافي ، والسياسي . حول قضية المرأة ، ودعوة صريحة لمساواة المرأة في التشريعات والقوانين . إنه نص إذا ما تمت محاورته بعقل نقدي تفكيكي فإنه يفتح مغاليق لا نهاية لها حول واقع خطاب المرأة البائس اليوم في صورة العديد من الكتابات . إن خطاب " آن لك سيدتي " يعني رفض تحول صوت المرأة وجسمها ، ووجودها إلى عورة حيناً ، وإلى صوت انتخابي حيناً

[١١٧] عبد الرحمن عبد الله الحكمي : من محظوظة بعلوان الشيخ عبد الله الحكمي ، حياة لها تاريخ ، غير مؤرخة .

آخر ، إن الاستنتاج الذي أصل إليه ، هو أن خطاب الحكيمي في المرحلة الثانية ليس حول المرأة فحسب ، بل وحول كل القضايا الملحة ، إنما هو سعيه إلى عدم عزل أو فصل النص الديني عن واقعيته ، وعقلانيته ، وتاريخيته ، وعن دور الإنسان في التاريخ ، رجل أو امرأة . رابطاً النص بما يؤكد مصالح البشر ، ومقاوماً محاولة تحويل الواقع إلى أيديولوجية نصية جامدة تحت أي مسمى كان . فلم يستعر الحكيمي أطراً أو نموذجاً نظريا لقراءة وضع المرأة ، قدر ما أعمل العقل في ذلك . والقيمة الكبرى أن الأستاذ عبد الله الحكيمي يقدم خطابه ذلك في ظروف أو في زمن انحطاط شامل يلف كل المنطقة العربية ، واليمن على وجه الخصوص . حقاً أن الحكيمي هو امتداد أصيل ومتجدد لخطاب فكر النهضة والتنوير ، في كل مستوياته . إنه رفاعة الطهطاوي ، وقاسم أمين معاً ، في عجينة يمنية اسمها عبد الله علي الحكيمي .

القسم الرابع

بعض لحظات تشاؤم الفكر وتفاؤل الإرادة
في الرسائل الشخصية للحكيمي

بعض لحظات تشاؤم الفكر وتفاؤل الإرادة*

في الرسائل الشخصية للحكيمي

يفتتح د. عبد العزيز المقالح واحدة من الدراسات المبكرة حول الشهيد عبدالله الحكيمي - بمقطع من كتابات الحكيمي يقول فيه (قسماً بالله لو ملنا أقل ميل إلى المستبدين لصبوا المال علينا صباً ولأهدوا إلينا التحف والهدايا،،) .

يقول الحكيمي ذلك لا أسفا - كما تكشف ذلك سطور الرسالة - بل اصراراً على تأكيد موقف يتحرك باتجاه قضية أكبر وأشمل ، ذلك أن ما أراد الحكيمي إيصاله إنما هو بين السطور يدركه القارئ اللبيب، و نجده في ثلاثة أبعاد .

أولاً: رفض الاستبداد كشأن حياتي عام ، وموقف سياسي وثقافي شامل .

ثانياً: إن قوة الدفاع عن الرأي ، إنما تعني الدفاع عن حقيقة وجودنا .

ثالثاً: أن المقابلة ، بين قوة الرأي ، وقمع أفكارنا في دواخلنا بقوة السلطة ، إنما يتمثل بالإغراء بالمال ، الذي يهدف لمقابل جريانه في اليد إلى تحقيق التنازل عن العقل والقبول بمصادرة الفكر والقضاء على القيم الأخلاقية والإنسانية النبيلة ، فالأنظمة الكلية الاستبدادية علمتنا لو أنه جرى التنازل عن الرأي واليقين الداخلي والموقف الإيجابي من الحياة، لجرى المال في أيدي المستهدفين جريان الماء في النهر ، ومن هنا أو من ذلك الموقف يأتي الإصرار النبيل الذي يتأسس في وجوده واستمراريته على تفاؤل الإرادة العظيمة عند الحكيمي في المقطع الذي أورده د. عبد العزيز المقالح، .... إن تخويف

---

* إن عبارة "تشاؤم الفكر وتفاؤل الإرادة" أي أنه لا يجابه تشاؤم العقل غير تفاؤل الإرادة هي للمفكر الإيطالي "انطوبتوغرامشي" .

الأحرار وقمعهم وتشريدهم هو المعنى الرمزي لحقيقة هجرات اليمانيين المختلفة في ذلك الحين ، والبعد الثالث هو جمع البعدين السابقين الذي يفصح عنها ، وهو أن من يحمل هذا الإجلال للرأي ، والحق في مغايرة الحاكم صاحب الهدايا والعطايا والنعم لا يمكن إلا أن يكون صاحب رسالة كبيرة أختزلها الحكيمي في دعوته للإصلاح وحمله مشعل التنوير في مرحلة مبكرة ، وإذا قرأت تاريخ الفكر الإصلاحي والتنويري في تجلياته العديدة في اليمن ستجدها جميعا تشترك في الأرضية نفسها التي وقفت عليها فكرة الحكيمي التي افتتح بها د. عبد العزيز المقالح دراسته عنه رحوله .

إن الأستاذ والشيخ عبد الله الحكيمي هو ابن عصره في أفقه المفتوح على المستقبل ومعطيات الحضارة الإنسانية للقرن العشرين ، وبفكره وعمله كان يؤسس لتفتيت العقل الإستاتيكي ، وتلك هي رسالة القابضين على جمرة العقل وهاجة ووقادة ، وبصوت نور العلم ونشيد المدارس كانوا يحاولون بناء عصرهم الوطني الخاص ، ... كل الرسالات الكبيرة بدأت من هنا . فالحكيمي في ذاته صاحب رسالة وقضية - كبيرة كما يشير إليها الكتاب الذي بين ايديكم - يمكننا اختزالها في بعدي الإصلاح، والتنوير ، وهما الهمان اللذان كانا يؤرقان تفكيره وحياته ، وتخللا كافة مسارات ومساحات حياته الخاصة والعامة .

وخاصة في تعرجات معاناته الخاصة التي ملأت حياته الشخصية بالكثير من الهموم والشجون والتي حملت مرارة الانكسار والبؤس واليأس ، وهي المعاناة الذاتية والخاصة التي وجدت طريقاً للتسرب أو الكشف عنها من خلال بعض مقالاته أو كتاباته المبثوثة في صحيفة " السلام " ، وعلى وجه الخصوص في رسائله الشخصية، والخاصة جداً لمن يعز ويحب من الأصدقاء. وهي الأشياء الخاصة في حياة كل إنسان، التي تكشف بعض لحظات ضعفه

الانساني . وكما أشار محقاً د. عبد العزيز المقالح / حول الرسائل أو البكائيات قائلاً (لقد اختلفت اللغة إختلافاً تاماً بين الصحيفة والرسائل، لغة الصحيفة يستوي فيها التحريض والمصادمة والمقاومة.. أما لغة الرسائل فتحتوي على قدر من الإعتراف بالإنهيار الداخلي الذي أدرك الشعب ، ونال من شخصيات كبيرة وعكس نفسه بشكل أو بآخر على الحكيمي نفسه ، الذي ظل محتفظاً بإيمانه بعدالة قضيته [1] .

إن الهم الإنساني الكبير ، والقضايا الإنسانية الخالدة هي الإثقال التي يحملها المبشرون و المنورون الكبار في رحلة كفاحهم من أجل سعادة الناس من حولهم وتخفيف معاناتهم ، وهموم الحكيمي لا حصر لها تدخل في نطاق الهموم البشرية في عمقها الإنساني الشامل ، وهي الأمانة التي عجزت عن حملها الجبال ، وحملها الإنسان اليمني المعاصر في صورة جيل الأحرار اليمنيين ، والحكيمي هو واحد من أبرز تلك الأسماء " البروميثيوسية " الخالدة ، ففي الواقع الاجتماعي السياسي المتحجر في تناقضاته التاريخية المكبوتة ، الذي لم يستطيع أن يعبر عن نفسه في صورة فرز اجتماعي طبقي أنما هو سمة أصيلة للهيمنة التاريخية لحقائق النظام السياسي الاجتماعي " الإمامي " المغلق على ذاته لقرون سحيقة في القدم ، انعدمت بل استحالت في ظله إمكانية إيقاف إعادة تجديد إنتاج النظام السياسي لنفسه ، وكما أشارت إلى ذلك معظم مادة الكتاب ٥.

إن تلك الحقائق الواقعية و الموضوعية التاريخية الصلبة والقوية الحضور والتأثير في الوعي والسيكولوجية ، قد تمكنت من عكس نفسها في

---

[1] د.عبد العزيز المقالح " دراسات يمنية " من مواقف المهاجرين الأوائل ، نماذج من بكائيات الحكيمي العدد السادس عشر ، أبريل - يونيو ١٩٨٤م ص ١١ .

صورة المقاومة السلبية بترك البلاد والانتشار في مهاجر الشتات اليمنية حتى في بريطانيا ، التي يفترض أن تكون أكثر بؤر الهجرة اليمنية تفتحاً وإتصالاً بأشياء الحياة والعلم والحضارة الجديدة ، هذا إذا عرفنا أن غالبية الهجرة اليمنية أمية وشبه أمية وأقل القليل منها متعلمه - حيث ووجه الشيخ الحكيمي في البداية بمعارضة قطاع واسع من المهاجرين المقهورين الذين يفترض أن الشيخ والأستاذ عبد الله الحكيمي يدافع عن قضيتهم ويفضح أسباب تشردهم في المهاجر ويكشف عن حجم الظلم الواقع عليهم وفظائع معاناتهم وذويهم في أشكال الإنتهاكات الصارخة التي تهدر كرامتهم ، وأعراضهم ، وأموالهم ، ومع كل ذلك كان الحكيمي يجد من السلبية المتأصلة بفعل درجة الوعي ونوعية الثقافة التي حملها المهاجرون معهم إلى المهاجر تقف في مواجهته ، وضد أحلامهم وضد أنفسهم وضد من يدافع عن حقهم ويرفع راية قضيتهم وهي تعبير فاجع عن لحظة ، وعي شقي بائس ومتخلف ، جذرها العميق كامن في حالة الاغتراب عن العصر وعن أنفسهم ، أي في صورة وقوف وعيهم المشوه ضد واقع مصلحتهم التاريخية في التحرر بفعل ثقل القيود والأغلال التي كبلت عقولهم وشوهت أرواحهم ، وحاصرت إرادتهم في حدود الخنوع للفكر الإمامي في صورته التاريخية السائدة .. أي أن حالة التناقض التاريخية بين وعي الناس وبين مصلحتهم التاريخية قد قادهم الى إعادة إنتاج وتجديد إنتاج الخرافة والميثولوجيا ، والجهل العام بمصالحهم وبالمصلحة الوطنية ، ووقوفهم غير الواعي ضد تلك المصلحة ، حقا لقد تمكنت الإيديولوجية الإمامية من أنتاج بنية وعي مفارقة لمصالحه داخل وعي الشعب وفي البكائية الأولى للحكيمي لصديقه شاهر عبد الرحمن العريقي يقول " أرجوك تقول لي هل نحن سفهاء*

* كلمة السفه بالمعنى القرآني تعني سخف العقل المؤسس على الأسطورة والخرافة .

بهذه المغامرة المتواصلة في سبيل أمة قد عرف ما موقفها معنا ومع نفسها وحقوقها ، أم هذه الأمة المغفلة سفيهة لا تعرف الحق من الباطل "[٢] وفي هذه الأسطر يتجلى بوضوح معنى بنية الوعي المناقضة لحقيقة مصالح حامليها . ومن هذا التفسير لتلك المواقف البائسة سياسياً وعملياً عند قطاع معين من المهاجرين نستمد مشروعية سؤالنا وإذا كان ذلك هو عينه من وعي وثقافة المهاجرين في الخارج ، فما هو طبيعة الوعي السياسي ، والاجتماعي الاعتيادي والشعبي داخل البلاد " الإمامية "؟ وهنا تصبح مأساة الوعي السياسي الوطني مضاعفة ومركبة ، وهنا تكمن أحد أسباب وتجليات أزمة ومأساة أي فعل وطني مغاير للسائد السياسي والإيديولوجي وكذا حقيقة مصاعب أية دعوة إصلاحية أو أعمال تنويرية ، في واقع تاريخي يعيش حالة انحطاط حضاري وتخلف استثنائية في يمن الإمامة آنذاك ... ، هي لحظة تخلف مركبة ذلك حين تشتبك بؤس اللحظة الذاتية الخاصة ، بعمق أزمة هيمنة اللحظة السياسية العامة وعند هذه اللحظة يكون قول الشهيد عبد الله الحكيمي واضحاً ومفهوماً حين يقول " لقد أوذيت من أبناء جنسي أذى شديدا لا نظير له، وأنا صابر أدافع عنهم ، وعن حقوقهم وهم مُعرضون عن كل عمل أعمله وقد بلغت ديوني حتى نفس الوقت نحو ستة ألف وخمسمائة جنيه ... أقسم بالله ... أنها تمضي علي الأربعة والخمسة والثمانية الأيام لا أملك فيها قيمة لرغيف الخبز "[٣] .

إن كتابات الحكيمي العديدة ، وعلى وجه التحديد رسائله الشخصية أو الخاصة ، فأنها وعلى قدر تسربات التشاؤم في روحية الحكيمي التي يمكن أن

---

[٢] ـ من رسائل الحكيمي نقلاً عن بكائيات الحكيمي المقالح نفس المصدر ص ١٤ .

[٣] ـ من رسائل الحكيمي نقلاً عن بكائيات الحكيمي المقالح نفس المصدر ص ١٣ .

نتبينها من خلال الحروف التي تتزحلق ، وتزخر بها سطور رسائلها الشخصية أو الخاصة جدا .. ، وهي الرسائل المشحونة بمشاعر الألم والمزروعة بالحنين للوطن حراً كريماً ،ومع كل ذلك فإننا نجدها لا تخلو من التحدي ، ومن روح اليقين والتفاؤل، وهي تصور بدقة حالة الذات الإنسانية المبدعة المثقفة في رحلة بحثها عن الوطن وكفاحها من أجله . وفي تبدل حالاتهم وانتقالاتهم كمثقفين أحرار ، بحثا عن فيض ضوء الله في صورة العقل أو في صورة الشعب ، ... وبحثا عن صوت الحقيقة في الواقع ، لا في العقل المجرد ، وتوسلاً لامتلاك جنين المعرفة ، ... المعرفة بالذات ، والواقع ، والتاريخ ، .. كل ذلك في شروط حالة كفاح الرعيل الأول من المثقفين اليمنيين، وفي واقع هيمنة النظام السياسي الإمامي في عمقه الاستبدادي التاريخي . وهي عموماً تعبير ووصف دقيق لواقع حال كفاح المثقفين الأحرار في ظل حصارات عديدة أيديولوجية ودينية ، وأخلاقية ، وسيكولوجية ، لنظام كلي يدعي القداسة لا بصيص من أمل في إصلاحه من داخله - وهو ما توصل إليه الأحرار - ، ورغم كل ذلك حاول الرعيل الأول من المثقفين - الأحرار- أن يخترقوا الادعاءات القدسية الدينية للحكم ، وأن يشعلوا شرارة نور العقل والفرح الإنساني في ليل الظلام الحالك . وهنا تتجلى القيمة الاستثنائية الخاصة لكفاح الرعيل الأول من المثقفين الأحرار ، والمناضل الشهيد الأستاذ عبد الله الحكيمي في طليعة هذه الأسماء ومن هذه الزاوية تأتي عظمة وقيمة البذور الأولى للإصلاح والتنوير التي تفصح عنها بجلاء كتابات الحكيمي ، ورسائله الشخصية لأصدقائه على وجه الخصوص إن اقتران حضور التشاؤم أو لحظات الضعف الإنساني في كتابات الحكيمي ، وخاصة في بكائياته كما أسماها د. عبد العزيز المقالح ، في صور رسائله الخاصة لأصدقائه ، هي تأكيد

على صدق دعوته للإصلاح ، وحلمه بالاستنارة العقلية، وسأعرض لكم مثالين على حميمية علاقته بما يكتب في الرسائل الخاصة أو البكائيات ، يقول في أحداها " أنني والله متحير من موقفنا هذا ، وصبرنا على أمة قد بينت لنا أخر موقفها معنا، ولن تتحول عنه أبداً ... وبعدها لن تقوم أي حركة إصلاحية في اليمن ، مادامت الأمة هذه خاملة لا تؤمن إلا بالأمر الواقع ".[٤]

والاستشهاد الآخر من البكائية الثانية يعلن فيه " لست متأسفاً على البؤس وما أتكبده من عنت المتعنتين ، وإنما الذي يؤسفني أن الوقت مضى بدون نفع ولا جدوى من هذه الأمة ".[٥]

أن تشاؤم الفكر المحدود في بعض سطور رسائله الخاصة ، البكائية ، - وخفوت صوت الكلمة الصادحة بالقوة والقتال في تلك الرسائل الشخصية - تحديداً رسائل ما بعد سنوات فشل الإنقلاب ١٩٤٨م - حيث نلمس ثقل الواقع وسطوته على عقل وروح الشيخ المجاهد ، والمرتبطة بتجربته ومعاناته السياسية الذاتية ، والتي تشير إلى قوة انعكاس ظلال الواقع الكئيبة على وهج الحرف وقوة الكلمة،... وهي الرسائل التي كانت تفوح بالبوح ، وتفيض فيها اللغة بكل ما يجيش في نفسه من هموم ، ومرارة هي انعكاس وتعبير عن لحظات ضعف ووهن انسانيين ، وهي عموماً حالة تدرك فقط الإنسان عالي الحساسية بالوجود من حوله ، وخاصة حين يجد نفسه في موضع قليل الحيلة أمام قوة وجبروت بؤس الواقع ، متضافراً مع حالة الإفلاس المالي والمادي، حتى الجوع ضمن لحظات الإحساس المكثف بالقهر كانت غالباً ما تداهمه ، يبدو خلالها على المستوى الإنساني غير قادر على احتمالها واستيعابها وهي ما كانت تظهر في العديد من رسائله الشخصية جدا ، ... ومع كل ذلك فإن تشاؤم

---

[٤] من رسائل الحكيمي نقلا عن بكائيات الحكيمي المقالح نفس المصدر ص ١٤ .
[٥] من رسائل الحكيمي نقلا عن بكائيات الحكيمي المقالح نفس المصدر ص ١٦.

الفكر الذي كان يعلن عن نفسه لأصدقائه الخلص ، كان يقابله تفاؤل في الإرادة عظيما وتلك هي القاعدة التي كان ينتصر من خلالها على لحظات الضعف أو اليأس والتشاؤم التي تفضحها سطور الكلام ، ... وهي اللحظات التي تطرح نفسها في صورة حالة تشاؤم في الفكر . إنها لحظات ، تتوالد تحت ضغط الواقع شديد التخلف والبؤس والانحطاط ، وتتوالد كذلك تحت ضغط تجليات التناقض بين مفارقة وعي الناس ، حين تؤدي إلى وقوفهم ضد مصلحتهم الآنية والتاريخية بالاحتشاد وراء عمل يُخلّصُهم من واقعهم المرير ، وهي لحظات وعي يقف معها وخلالها وعي الشعب أو عقل الناس ، والمجتمع أو الطبقة - سمها ما شئت - ضد أفق مصالحها التاريخية في التحرر ، بل وفي تناقض مع حقيقة معرفتهم الواقعية ، وهو موقف وحالة وعي تراجيدية تفرضه حالة التناقض غير المنتج في شروط الواقع القاسي والذي بالضرورة تترك أثرها على طريقة ومنهج التفكير عند المثقف والسياسي المناضل ، ناهيك عن وعي الإنسان العادي الذي يعيش حالة مصادرة أيديولوجية لا حدود لمداها و فعلها على تفكيره ونفسيته وهي الحالة التي كان يشكو منها الشهيد عبد الله الحكيمي ، ممثلة في ممارسات من هم حوله ، ويدافع عنهم ويبرزون هنا في صورة "الأخوة الأعداء" ،... وتفسيرها الموضوعي - كما اعتقد - إضافة إلى ما سبق، هو أن الوعي الاجتماعي بقي طيلة قرون سحيقة تحت هيمنة مذهب قُدِّم إلى الناس مشوهاً لخضوعه للسياسة خارج فضاءه الديني ، ورؤية سلالية . للحكم استحالتا الى إيديولوجية سياسية أن يحتل ويتحكم بالمطلق بكل مساحة التفكير السياسي ، والوعي الاجتماعي والثقافي لعهود مديدة ، وكما هو معلوم فأنه حين تقف معرفة الناس أو الجماعة أو الطبقة ضد مصلحتها العامة حاضراً ومستقبلاً ، في النظر إلى الواقع والحياة ، فلا يعبر الوعي الإنساني عن نفسه

في هذه الحالة إلاّ في صور مأزومة وبائسة يفارق فيها العقل الواقع وتغترب فيه الذات الإنسانية عن نفسها وعن مصلحتها ، وهو ما تم تاريخياً في العهود الأمامية كافة ، و الخطورة في اليمن الإمامي أن هذا الوضع من التناقض بين المعرفة الخاصة، والمصلحة العامة تشكل تاريخيا واستمر لقرون سحيقة فاعلاً ومؤثراً في بنية الوعي الاجتماعي السياسي والثقافي لعموم أفراد المجتمع في اليمن الإمامي ، ومن هنا تكرس الواقع الإمامي الذي كانوا يؤمنون به - كما أشار الأستاذ عبد الله الحكيمي - كأمر واقع مطلق الوجود، زاده عمقاً في عقول ونفوس الناس سطوة حضور ايديولوجيا الخرافة الشعبية حول الإمامة ، والتي صنعتها الإمامة حول نفسها في الوعي الاجتماعي العام . وهنا يكمن الأساس الواقعي لتفسير ظاهرة خلود أسطورة الإمامة . في الوعي الشعبي ، التي ما تزال امتداداتها وأثارها لم تفارق حياتنا حتى اللحظة . ولم تكسر سلطة احتكارها على الوعي الاجتماعي والسياسي الشعبي، إلا قيام الحركة الإصلاحية الدستورية في انقلاب فبراير ١٩٤٨م . وهي الحقيقة المرة والجارحة التي كان الأستاذ الشيخ عبد الله الحكيمي يشكو منها بألم وبأستمرار ، سوى في رسائله الخاصة ، أو كتاباته العامة وتوضيحاً لهذه الإشارة سنورد لكم بعض الإشارات أو الأفكار المكثفة التي صاغها يراع الحكيمي طيب الله ثراه، وهي من البكائية الثانية يقول فيها " أما نحن يشهد الله علينا ملائكته وخلقه أننا لا نريد بقاء الحالة على ما هي عليها ولا نريد الوقوف عن مواصلة الجهاد ، ولكن عجزنا وعجزنا ، وحقا عجزنا لا نظير له ، وتألبت علينا الأعداء من كل جانب ومكان وهم أبناء الوطن المشردين المنكوبين"[٦] وهي بالفعل وضعية معقدة ومأزومة يبدو معها وكأن الفعل الإصلاحي في إطارها كمن ينحت في

---

[٦] من رسائل الحكيمي نقلاً عن بكائيات الحكيمي المقالح نفس المصدر ص ١٦.

الصخر أو يحرث البحر ، وهو ما أرادت سطور الحكيمي السابقة الإشارة إليه وكأن الأستاذ والمناضل الحكيمي يكشف فيها جوهر جدل التناقض السالب ، أي غير المنتج للموقف الإيجابي أو الحركة الفاعلة في اتجاه التخلص من واقع بائس ومن شروطه التاريخية التي كانت تحدد وتشكل صيرورته التخلفية الطويلة . ذلك لأنه تناقض لا ينتج عنه ولا يتحقق من خلال تفاعلاته الداخلية في حالتها تلك ، رفع التناقض في التاريخ إلى مستوى أعلى ، يطرح من خلاله البديل للواقع القائم ، والمفارقة أنه تناقض يتأكد من خلاله جدل استمراره وصيرورته ، أي جدل تثبيت السائد ، كأمر واقع لا فكاك منه وهي الإشارات التي كان الشيخ الحكيمي يعلن عنها في بعض كتاباته ورسائله التي اصطلحت مع نفسي على تسميتها "بمنابع التشاؤم في الفكر" ، ولكن في تفاعلها مع قانون تفاؤل الإرادة العظيم عند الحكيمي أو هي البكائيات بالفعل كما أسماها د. عبد العزيز المقالح ، ونجد تلك الفكرة واضحة في بكائيات الحكيمي الأولى وكذا غيرها حيث يقول " ولن " تقوم " أي حركة إصلاحية في اليمن ، مادامت هذه الأمة خاملة لا تؤمن إلا بالأمر الواقع " .[٧]

إن تفاؤل الإرادة العظيم هو الشيء الأصيل في تفكير الحكيمي، والبكائية أو التشاؤم هي لحظات الغضب العارمة والعواطف الذاتية الجياشة في عدها النازل أو لحظات انكسارها وضعفها ، وهي ما تفصح عنها الرسائل الشخصية لأصدقائه . وأكثر ما كان يؤرق الشيخ والأستاذ عبد الله الحكيمي ، ويؤذيه ويقض مضجعه هو عدم تفهم الناس البسطاء والمقهورين لما يقوم به ، بل وقيام البعض على تكفيره ، والقول بعمالته لبريطانيا " وأوروبا الكافره " ، التي كانت تحتويها بعض رسائل المهاجرين الشخصية له، ومعظم رسائل

---

[٧] من رسائل الحكيم نقلاً عن بكائيات الحكيمي المقالح نفس المصدر ص ١٤ .

المهاجرين التي في هذا السياق كانت تنطوي على خلط فاجع بين اليمن ، وبين الإمام وبين الإسلام كدين ، وبين أمير المؤمنين وخليفة المسلمين المستند في أحقيته بالملك إلى علاقة النسب بالرسول ، وهي ما أزال الحكيمي ستار الغموض حولها باقتدار العالم و اجتهاد الفقيه المتحرر من التقليد والجمود في الفكر . .

وقد رأت بعض رسائل المهاجرين للحكيمي أن ما كان يكتبه قبل صحيفة " السلام " وبعد إصدارها خصوصاً حول واقع الحكم الإمامي ماهي إلا إساءة لليمن وتجديف بحق الدين ، أن إقامة حالة التماثل بين اليمن كوطن وشعب ، وبين الإمام كحاكم ، وكذا إقامة حالة من التطابق بين الدين والسياسة ، في صورة التطابق بين الدين وبين أمير المؤمنين ـ الإمام ـ ، إنما هي واحدة من نتائج التخلف العميق الحاصلة في بنية الوعي الاجتماعي المشوهة . ويمكن للقارئ اللبيب أن يتصور حجم كثافة بؤس الوعي والفكر وانحطاطهما فيما تكشفه بعض رسائل المهاجرين ، وعلى الأخص من أولئك الذين يعتبرون أنفسهم من الفئات المتعلمة في بريطانيا ، فكيف بنا إذا تصورنا حال وعي الشعب الخاضع والذليل . وأستطيع القول أن حالة التمايز والتباين بين وعي قاعدة الهرم الاجتماعي الواسعة ، وقمته تكاد لا تذكر ، بما يرجح غياب وعي الشعب بمصالحه وبمعنى وجوده ، ناهيك عن القول بفكر المغايرة ، وهي حالة موضوعية تعكس المأساة الذاتية الثقافية الوطنية لمسيرة كفاح الأحرار المستنيريين ، والأستاذ الشيخ الحكيمي في طليعة تلك الأسماء ، ففي واحدة من الرسائل الموجهة له تطالبه صراحة بالتوقف عن نشر أخبار اليمن السيئة ، لأن ذلك كما أشاروا " يشوه صورتنا أمام الإنكليز ، ... والأمور الأخرى فيمكنك أن

تنشر ما تشتهيه .[٨] وعند هذه النقطة أو الإشكالية أستطيع القول وبدون أي تحفظ فكري أو نقدي ، أن مقولة أو فكرة غربة المثقف العربي الشائعة اليوم ، وهيامه بالشعارات الإيديولوجية المجردة ، بعد أن رأى بأم عينيه تهاوي أحلامه وسقوط مشاريعه السياسية الوطنية والقومية ، لا يمكننا أن نسقطها وبشكل ميكانيكي على واقع المثقفين اليمنيين الأحرار في مرحلة الثلاثينات والأربعينات ، الذين كانوا الممثلين لطلائع الرعيل الأول من المثقفين ، ويمكنني القول أن جيل الأحرار من المثقفين كانوا البداية الأولى التي وضعتنا أمام مصطلح الإنتجلنيسيا أو المثقف العضوي بالمعنى الدقيق والمعاصر لتسمية المثقف الذي يخضع الفكر لصالح النضال من أجل مصالح الشعب وفي اليمن فقد مَثّل هؤلاء مستوىً أرقى وبديلاً عن المثقفين الذين كانوا يتأطرون في التسميات التي تحمل معاني العالم ، القاضي ، و الفقيه .

أن القراءة الموضوعية والعلمية للرعيل الأول من المثقفين إنما تشير إلى أن اغتراب المثقف إنما هي كائنة فينا اليوم ، وفي أشكال قراءتنا لتاريخنا ولأنفسنا ، ولدور المثقفين ـ الأحرار ـ في خضم تلكم التجربة القاسية والرائدة في الوقت نفسه ، أن المشكلة قائمة ، في تعاطينا الإرادوي والميكانيكي والنظري والذهني المفرغ من حقائق الواقع الموضوعي ، بعد لي عنق الواقع ليتواءم مع النظرية والإيديولوجية ، وبالتالي فإذا كانت هناك حالة اغتراب للمثقف مع حقائق واقعه الخاص فإنما هي ماثلة وبقوة في حالة القطع المعرفي والسياسي ، مع المعطيات التاريخية التي أنتجتها التجربة السياسية للفكر الوطني والقومي الديمقراطي الراهنة التي نعيش اليوم مرارة انعكاساتها السالبة في السياسة والثقافة والمجتمع .

---

[٨] رسالة مخطوطة باليد ومصورة وموقعة بأسماء مجموعة كبيرة من المهاجرين .

أما الرعيل الأول من المثقفين ـ الأحرار ـ فأنهم بحق لم يكونوا من هواة الشعارات أو التجريديات النظرية ، ولا من الذين يهربون من الواقع الذي يحيونه إلى الأمام ، أو يتقدمون إلى الخلف ، أو من دعاة الانشغال بهموم الوطن من خلال التحليق في عالم النظرية ، والفلسفة المجردة ، وكأن المعرفة والفكر بالنسبة لهم ليست أكثر من ترف ذهني ، أن واقع حياة الأحرار ، كمثقفين وسياسيين تكشف عمق اتصالهم بالواقع، وتوحدهم بحقيقة معنى الوطن في مستوى حضوره التاريخي . أنهم كانوا يقرأون الواقع في علاقته بالواقع الراهن وامتداداته التاريخية، ليمارسوا بالفعل أشكال إصلاح متدرجة عديدة للخروج من أزماته المستعصية نتيجة استفحال تناقضات الواقع في هيئته القروسطية ، وتجربة الأحرار اليمنيين ، وجلهم مثقفون بدءاً من الوريث ـ الزبيري ـ النعمان ـ المطاع ـ و الموشكي ، مروراً بالتجربة الرائدة للشهيد الشيخ عبد الله الحكيمي ... ، كلها تطرح بالملموس عمق معاناتهم ، وعذاباتهم ، وتشردهم ، في اصقاع الأرض ، ولا أساس هنا لفكرة اغترابهم الفكري والروحي ويمكنني القول بأن منهج قراءتهم النقدية والموضوعية للواقع في تفاصيله يمنع دخولهم دائرة إغتراب المثقف عن الواقع وحقائقه والتهويم في فضاءات هي من إختلاقات الذهن الأسير بالنظريات والأيدلوجيات ، كما أن تلك القراءة العميقة ، والتحليل الملموس للواقع أكد أن السقف الأعلى لتحركهم هو المبادرة بالفعل الإصلاحي الاجتماعي والديني ، وممارسة التنوير كفعل ثقافي حتى وإن كان محدود الأثر ، بما يسهل تدريجياً في أحداث تطور في النظرة للحياة ، وتجديد في السياسة والفكر ، وفي هذا السياق نفهم الدور الرائد لجماعة " الحكمة " المجلة التي أسسها الوريث ونفهم نفس المعنى كذلك من رسائل الحكيمي المبكرة للأستاذ احمد محمد نعمان وكذا في رسائل الأربعينيات

للزبيري والنعمان . ونقرأ نفس الإشارات في أول برنامج للإصلاح "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" للشاعر محمد محمود الزبيري في عام ١٩٤١م بعد عودته من مصر ودخوله السجن بسببه "،... ، إن كل ذلك يؤكد الاستجابة للضرورة من قبل الأحرار كما ظهرت أو تبدت خلال سنوات الأربعينيات والخمسينيات لتؤكد الحاجة الفعلية والعملية للبدء بالإصلاح ، و الاستثارة العقلية الدينية ، التي تدخل كتابات الشهيد الحكيمي خاصة كتابية " دين الله واحد " و " الأسئلة والأجوبة بين المسيحية والإسلام " ، في قلب تلك الدعوة ، إن خطاب الأحرار الإصلاحي في ذلك السياق قد جاء متسقاً مع أفق ثورة مقبلة ، ولم يأت ليقطع الطريق عنها وهذا ما تؤكده اليوم صحته القراءة النقدية الموضوعية والعلمية فالأحرار كانوا - والحكيمي مثالنا قيد الدرس - أكثر اتساقاً مع أنفسهم ، وأكثر الناس حضوراً على قلتهم ومحدودية أثرهم بالمعنى الجماهيري وأكثرهم إدراكاً للشروط الموضوعية المحيطة بهم التي سبقت الإشارة إليها في أكثر من موضع ، ... ، والوجه الأخر لكل ذلك نجده في المعاناة الإنسانية الفردية التي امتلأت بها رحلة كفاحهم وكان أشدها قسوة هو الشعور بالوحدة نتيجة لقلة عدد بل وتناقص هذا العدد، أي من يحمل معهم أثقال القضية التي كانوا يناضلون من أجلها ، التي يمكنني أن أصفها أو اسميها دراماتيكية دور المثقف التراجيدي ، ومحدودية أثر الفعل الثقافي السياسي ، في واقع نظام سياسي شمولي تقليدي مغلق ، يتطلب تفكيكه جهوداً إنسانية عملية معنوية وأخلاقية جبارة ، وعند هذه النقطة من التحليل أو القراءة التي توصلنا إليها، يمكنني اليوم فهم وتفسير معنى وقوف أصحاب المصلحة بالإصلاح ضد مصلحتهم في التقدم ، ومعنى تناقض المعرفة بالمصلحة ، ومعنى مضايقة الحكيمي في المهجر البريطاني الذي أشتكى منها بمرارة في رسائله الشخصية

لأصدقائه ، حتى وصولهم للعدوان عليه جسدياً بإطلاق الرصاص وقتل سكرتيره الخاص ، وحتى استشهاده النبيل مسموماً من قبل أعوان الإمام والاستعمار في عدن ، بعد أن شعروا بخطورته ، وبعد أن شاهدوا الإنعطافة النوعية التي أحدثها في توجهات وسياسات الإتحاد اليمني بعد ذلك، ... ، وفي السياق نفسه نفهم ظاهرة دعم القبائل وقطاع واسع من الجمهور للإمام أحمد ، بعد مقتل أبيه الإمام يحيى بن محمد باعتباره الإمام الشهيد ، ودعم الطاغية أحمد في الإنقلاب على انقلاب عام ١٩٤٨م ونفهم كذلك ظاهرة التعزير " والدردحة " التي شارك فيها المواطنون خلال ترحيل الأحرار إلى السجون المختلفة ، وظهور الشعب مغلوباً علي أمره في اضطراره على التعبير عن مشاعر لا تليق بجلال الموقف أمام طوفان الإعدامات التي جزت أعناق أفضل وأشرف الهامات الوطنية والثقافية والأدبية ، الذين كانوا أول من يقرع الجرس، فاتحين الثغرة الأولى في بنية جدار النظام السياسي العتيق والسميك . وكأن الأحرار كانوا يعملون بحكمه الإمام علي كرم الله وجه " من طلب شيئاً ناله أو بعضه " [٩] ، وأستطيع القول أن الأحرار اليمنيين في الداخل وفي مهاجر الشتات المختلفة قد مارسوا جميعاً مهنة قرع الجرس كما سمحت به الظروف على المستويين الذاتي والموضوعي والمتاح منهما لفاعلية الشخصي ، ناهيك عن أن الأستاذ والشيخ الشهيد عبد الله الحكيمي كان وهو في الخارج كأنه مشارك في قلب الداخل من خلال رسائله واتصالاته الدائمة بالأحرار في الداخل ، وتحديداً من خلال دوره القوي والبارز في صحيفة " السلام " بعد فشل الإنقلاب ، الصحيفة التي أقضت مضاجع الحكم الإمامي وكشفت صورته القبيحة والبشعة

---

[٩] - الإمام علي كرم الله وجهه " نهج البلاغة جزء (٢) ص ٣٩٥ تحقيق وشرح محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار الجيل / بيروت ١٩٨٨م .

أمام العالم ،إنها رحلة كفاح وطني فكري وسياسي ، أكد خلالها الحكيمي عمق توحده بتفاؤل الإرادة العظيم في تفكيره وسلوكه .

إن تفاؤل الإرادة العظيم عند الحكيمي لا يخلقه إلا شعور عميق بوعي الحرية ، والقدرة على السيطرة على الضرورات الموضوعية بإدراكها الواعي، وبالامتلاء بالحلم وتفاؤل الإرادة ، فلا يستطيع قهر حقائق الواقع العنيدة في شكلها القروسطي سوى ذلكم الحلم المتشبث بأصل فكرة الحلم المتماهي في روح فكرة العدل الإجتماعي، كإشكالية محورية إنسانية ، هيمنت على صلب تفكيره ، وذلك هو الحكيمي الشيخ، الأستاذ، والشهيد، الذي تشكل مع بدء تفتق وعيه بالحرف وبمعنى الكتابة ، والكلام الحق الذي نجده مبثوثاً ومتألقاً في معظم رسائله الخاصة لأصدقائه الخلص ، وهي بحق بكائيات خاصة ذاتية ، داخلية تخصه وحده ، كما تخص أصدقائه ، كان الحكيمي يحاول دفنها أو إخفائها في صدور أصدقائه بعيدا عن الرأي السياسي العام ، حتى لا توهن عزيمة وإرادة الناس من حوله الذين يعمل في أوساطهم ، وكأنه يسعى للاحتفاظ بها سراً غير معلنة، وهو الذي سعى بدأب لا يكل للإعلان عن معاناة شعبه المحاصر والواقع خارج دائرة الحياة والعصر.

كان الحكيمي ناقلاً أساسياً لمعاناة اليمنيين إلى العالم الخارجي، و كان المصدر الرئيسي الأخباري والإعلامي في نقل وقائع مأساة اليمن واليمنيين وكيفية انتهاك أعراضهم وقتل إحساسهم بالحياة والزمن من حولهم ، من خلال تصويره الدقيق لمعاناة اليمنيين ومعاناته الخاصة في قلب هذه المعاناة ، ومع أنها بكائيات حزينة فاجعة إلا أنها تحمل بين سطورها وفي داخلها روح العنقاء المتجددة الحياة ، التي استطاع الحكيمي من خلالها استشعاراً قوياً بمعاناة شعبه متسلحاً بإرادة التفاؤل العظيم ، وتوسيع مساحة الرؤية والحلم .

أن تفاؤل الإرادة العظيم عند الحكيمي تتمثل عظمتها في قدرته على تجسيدها ووعي وتوفر متطلباتها لديه ، إذ كان يتمتع بالصلابة الذاتية والإصرار على متابعة المسار والإستقواء على لحظات ضعفه الإنسانية ، فقد كان الرجل سوي الشخصية ومعافى الروح ، لم ينكر حالة اليأس والضعف والوهن الداخلي الذي كانت تعتريه بين وقت وآخر إلاّ أنه لم يسمح لها بالتحكم بمنطق تفكيره ، بل إن حالات الضعف الإنساني تلك لم تكن لتتعدى كونها مناجاة داخلية لمنولوج الروح ، ساهم في استيلادها كحالة نفسية مؤقتة الأحلام الكبيرة للسياسي الحالم والمثقف النبيل في واقع متخلف ومتحجر مليء بالعوامل التي تساعد على تحويل الضعف الإنساني إلى شرط للتحرر والمقاومة، بصلابة ذاتية ، وإرادة متفائلة، كما كان الشهيد الشيخ عبد الله الحكيمي ، الذي كان دوماً يعمل على تحويل لحظة الضعف إلى حالة استثنائية تشذ عن القاعدة بالإصرار على رفع مستوى كفاحيته بتحفيز قدراته على التفاؤل الواعي وعواملها الكامنة في روحه وعقله، إنها معادلة المقاومة والانكسار المؤقت في ذات المناضل . وفي واقع الكفاح السياسي الوطني والعربي المعقد التي كان يخوضها الحكيمي وكافة الأحرار اليمنيين ، وهذا ما أكدته تجربتهم السياسية المرة والقاسية .

و أتمنى ان يكون هذا الكتاب عن الحكيمي ، الأستاذ والمناضل - إلى جانب غيره من الكتب - بداية لرفع الستار عن مرحلة من التجاهل الرسمي غير المبرر أو اللامبالاة بهذا النوع من الدراسات التاريخية وفقاً لمنهج الجزئي من قبل الباحثين والدارسين الموكول إليهم قراءة التاريخ ، تحليله ودراسته ونقده ، ومثل هذا النوع من التاريخ الشخصي في مستوياته النضالية الكفاحية إذ يمثل

الشيخ الشهيد عبد الله علي الحكيمي أحد التعبيرات عن ترابط العام بالذاتي والشخصي في فعل إنساني يمتلك مقومات البقاء الحي الماثل والذي تكشف عنه إبداعاته وتراثه الكفاحي كمصلح سياسي، ومصلح اجتماعي ، ورجل تنوير ديني وفكري وثقافي وسياسي .

تحت الإعداد للمؤلف :

أوليات التنوير في اليمن

١٩٣٥-١٩٦٢م

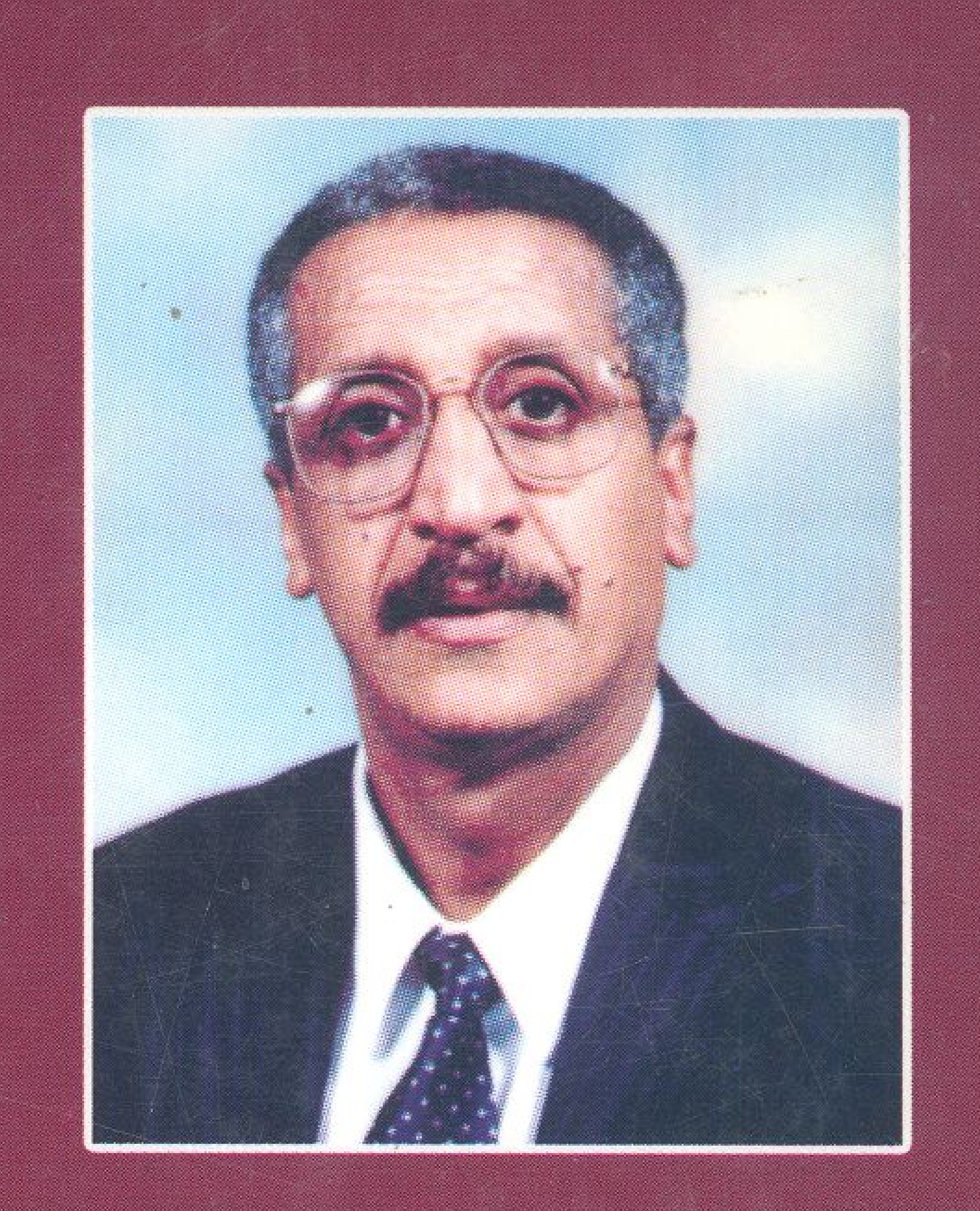
المحتويات

القسم الأول :

القسم الثاني :

القسم الثالث :

القسم الرابع :



عبد الله علي الحكيمي شخصية مفتوحة في آفاق رحابتها الإنسانية لذلك وجدت من العسير احتجازه أو حصره في واحدة من وجوهه الفكرية الثقافية والإبداعية المتعددة، فهو الصوفي الثوري المقاوم الذي انخرط في تيار حركة التحرر الوطني العربية القومية في معظم بلدان المغرب العربي ، ومن أجل استقلال المنطقة من الإستعمار والإستبداد ، كما أن عبد الله الحكيمي - مع زملائه الأحرار الدستوريين - كانوا هم طليعة الإنتلجينيسيا اليمنية المعاصرة، أو الرعيل الأول من المثقفين اليمنيين بالدلالة الحرفية والمباشرة، والعملية في صورة المثقف العضوي.

ومن وجوه الحكيمي البارزة دعوته المبكرة لحوار الأديان والثقافات والحضارات ، وهو إلى جانب ذلك رجل فكر نقدي متسامح مستنير ، هذا إلى كونه مؤسس أول صحيفة عربية في لندن - كارديف التزمت منذ اعدادها الأولى بحرية الرأي والتعبير كفضاء ثقافي إنساني مفتوح ، وما لم يدركه البعض أن عبد الله الحكيمي هو من أعلن مبدا إزالة الفوارق بين الطبقات ، قبل ثورة 23 يوليو 1952م ، وقبل إعلانها في اهداف ثورة 26 سبتمبر 1962م ، ليبدأ مع الصحيفة رحلة المثقف الأستاذ في سياق رحلة كفاح سياسي وطني جديد ، وهو فوق ذلك أول من أعلن الدعوة وبوضوح - الفكرة والمعنى - حول قضية الوحدة اليمنية الطبيعية ، ويكفي أنه عصامي نادر ، صاحب علاقات ثقافية عربية واسعة مع العديد من الشخصيات الفكرية والثقافية العربية.

وجملة هذه القضايا والأفكار هي ما حاول هذا الكتا[illegible] منها وهو جهد أولى متواضع ، - إلى جانب بعض[illegible] الأخرى - محاولة لفتح فضاءات لحوارات جدية [illegible] الأحرار المستنيرين وتحديداً الطليعة الثقافية الم[illegible] الذين شكلوا بحق العمود الفقري لكل حركة الأحر[illegible]

قادري أحمد [illegible]



